HAROLD B. LEE LIBRARY
BRIGHAM YOUNG UNIVERSITY
PROVO, UTAH

# RECUEIL

DE

# TRAVAUX RELATIFS

À LA

## PHILOLOGIE ET À L'ARCHÉOLOGIE

## ÉGYPTIENNES ET ASSYRIENNES.

VOL. I. LIV. 1.

216284

PARIS,
LIBRAIRIE A. FRANCK,
F. VIEWEG, PROPRIÉTAIRE,
67. Rue Richelieu, 67.

M DCCC LXX.

## OUVRAGES EN VENTE A LA MÊME LIBRAIRIE:

BRUGSCH (H.), Examen critique du livre de M. Chabas intitulé: Voyage d'un égyptien en Syrie, en Phénicie, en Palestine, etc., au XIV^e^ siècle avant notre ère, gr. in-8°, 1 fr.

BRUNET DE PRESLE (W.), Examen critique de la succession des dynasties égyptiennes, 1^re^ partie (seule parue), in-8°, 6 fr.

BULLETIN archéologique de l'Athenæum français, 1855 et 1856, 22 numéros, in-4°, 30 fr.

(Renferme des travaux de MM. Mariette, De Rougé, Brugsch, Lenormant, Chabas et autres.)

DERENBOURG (J.), Essai sur l'Histoire et la Géographie de la Palestine d'après les Thalmuds et les autres sources rabbiniques. 1^re^ partie: Histoire de la Palestine depuis Cyrus jusqu'à Adrien, in-8°, 12 fr.

DERENBOURG (H.), Essai sur les formes des pluriels arabes, in-8°, 3 fr.

DULAURIER (E.), Recherches sur la chronologie arménienne, technique et historique. Ouvrage formant les prolégomènes de la collection intitulée: Bibliothèque historique arménienne. Vol. I, Chronologie technique, in-4°, 18 fr.

EBN HAUCAL, Description de Palerme au milieu du X^e^ siècle de l'ère vulgaire traduit par M. Amari, in-8°, 1 fr. 50

LEFÉBURE (E.), Traduction comparée des Hymnes au Soleil composant le XV^e^ chapitre du rituel funéraire égyptien, in-4°, 15 fr.

LETHIERRY-BARROIS (A.), Hébreu primitif, formation des lettres ou chiffres, signes du zodiaque et racines hébraïques avec leurs dérivés dans les langues de l'Orient et de l'Europe, in-4°, 15 fr.

LOEWENSTERN (J.), Essai de déchiffrement de l'écriture assyrienne, pour servir à l'explication du monument de Khorsabad, gr. in-8°, au lieu de 5 fr. 3 fr.

— Exposé des éléments constitutifs du système de la troisième écriture cunéiforme de Persépolis, gr. in-8°, au lieu de 10 fr. 6 fr.

MAIMOUN. (Moïse ben dit Maïmonide), le Guide des Égarés, traité de Théologie et de Philosophie publié pour la première fois dans l'original arabe et accompagné d'une traduction française et de notes critiques par S. Munk, 3 vol. gr. in-8°, Épuisé. 70 fr.

Le même, Traduction française et notes, sans le texte arabe, 3 vol. in-8°, Épuisé. 70 fr.

MARIETTE BEY (A.), Abydos, Description des fouilles exécutées sur l'emplacement de cette ville, ouvrage publié sous les auspices de S. A. Ismaïl Pacha, vice-roi d'Égypte. Tome 1^er^: Ville antique, Temple de Séti, in-f° orné de 53 pl. 120 fr.

— Notice des principaux monuments exposés dans les galeries provisoires du Musée d'Antiquités égyptiennes de S. A. Le Vice-Roi à Boulaq. Troisième édition in-8°. 5 fr.

— Une visite au musée de Boulaq ou description des principaux monuments. (*En langue arabe.*) in-8°. cart. 4 fr.

MASPERO (G.), Essai sur l'inscription dédicatoire du temple d'Abydos et la jeunesse de Sésostris, in-4°, 15 fr.

— Hymne au Nil publié et traduit d'après les deux textes du Musée britannique, in-4°, 6 fr.

# RECUEIL

DE

# TRAVAUX RELATIFS

À LA

## PHILOLOGIE ET À L'ARCHÉOLOGIE

## ÉGYPTIENNES ET ASSYRIENNES.

VOL. I.

LIBRARY

PARIS,
LIBRAIRIE A. FRANCK,
F. VIEWEG, PROPRIÉTAIRE,
67. Rue Richelieu, 67.

M DCCC LXX.

BYU
LIBRARY
PROVO, UTAH

IMPRIMERIE DE BREITKOPF & HÆRTEL À LEIPZIG.

HAROLD B. LEE LIBRARY
BRIGHAM YOUNG UNIVERSITY
PROVO, UTAH

# RECUEIL

DE TRAVAUX RELATIFS À LA PHILOLOGIE ET À L'ARCHÉOLOGIE ÉGYPTIENNES ET ASSYRIENNES.

**Vol. I.** **Fascicule 1.**

Contenu: 1) le Poëme de Pentaour accompagné d'une planche chromolithographiée, par M. le Vicomte de Rougé de l'Institut, conservateur honoraire de Musée égyptien du Louvre. — 2) l'Expression Mââ-Xeru , par M. A. Devéria, conservateur adjoint au Musée égyptien du Louvre. — 3) Études démotiques, par M. G. Maspero, répétiteur à l'École des Hautes Études. — 4) Préceptes de morale extraits d'un papyrus démotique de Musée du Louvre, accompagné de deux planches; par M. P. Pierret, employé au Musée égyptien du Louvre.

## LE POËME DE PENTAOUR,

### NOUVELLE TRADUCTION.

La traduction du poëme de *Pentaour* que nous avions rédigée en 1856, pour une des séances publiques de l'Institut, appartient déjà à une époque reculée[1]; elle était d'ailleurs fort incomplète. Des documents nouveaux sont venus se joindre à ceux que nous possédions, alors, sur ce texte célèbre. Nous avons relevé sur les murailles de Thèbes une quantité de fragments inédits qui s'encadrent avec ceux que Mr. Brugsch a déjà publiés. De plus, nous avons été assez heureux pour retrouver, dans la collection Raifet, une nouvelle page de la copie contenue dans le Papyrus Sallier (No. 3); elle précédait immédiatement le premier feuillet du manuscrit que possède le British Museum. Dans le papyrus ainsi complété, on n'aura plus à regretter que la première page; mais elle eut été très précieuse, car les textes de Karnak et de Louqsor ont ici de graves lacunes qu'il est impossible de combler.

Le poëme de *Pentaour*, si propre à flatter l'orgueil de Ramsès, dût d'ailleurs jouir d'une grande réputation, car il fut gravé tout entier sur les temples et il en existait au moins trois reproductions dans la partie orientale de Thèbes. De grands lambeaux du texte se lisent encore à Karnak, sur la muraille du sud, où Champollion les a signalés. Mr. Brugsch en avait copié et publié la partie la plus facilements accessible[2]. Nous avons fait déblayer cette muraille à nos frais, jusqu'aux fondements, pendant notre mission, pour ne rien laisser perdre de ces restes précieux: le texte comprenait 73 colonnes d'hiéroglyphes soigneusement exécutés, mais aujourd'hui très mutilés. Pendant le même temps, nous avions pu copier les fragments conservés sur la face septentrionale du Pylone de Louqsor que Mr. Mariette avait fait déblayer. Cette inscription se composait de 90 lignes verticales, mais la fin des dernières lignes resta enfouie près de la maison de l'Imam, qu'une fouille trop profonde aurait ébranlée. Il reste donc encore là quelques documents intéressants à recueillir pour la fin du poëme. Une troisième fois encore le même texte était gravé sur la face méridionale du Pylone de Louqsor. Quoiqu'en fort mauvais état cette muraille conserve encore çà et là quelques groupes lisibles et qu'on peut utiliser. Les débris de l'inscription sont répandus dans les cours et les maisons des fellahs qui encombrent cet espace[3].

Les matériaux que nous venons d'énumérer, collationnés avec le Papyrus Sallier, ont fourni le sujet de nos dernières leçons philologiques au Collége de France et il est ressorti de cette étude comparative une découverte affligeante, mais dont la constatation importait au plus haut degré à l'avancement et à la solidité de nos études, à savoir: que les manuscrits de cette espèce doivent nous inspirer la plus grande défiance quant à la correction des leçons qu'ils présentent. Il n'est sorte de fautes qu'on ne soit obligé d'y reconnaître: mots défigurés ou répétés inutilements; changemens de formes grammaticales injustifiables; omissions, soit d'un ou plusieurs mots essentiels, soit même d'une ou plusieurs phrases, telles sont les taches nombreuses qui trahissent dans le Papyrus, la légèreté inexcusable du copiste; l'écriture elle-même annonçait un tracé d'une rapidité extrême. L'égyptologue exercé ne devra donc plus se faire scrupule de proposer pour certains passages de ces papyrus littéraires, des corrections auxquelles personne n'eût osé arrêter son esprit, avant d'avoir saisi sur le fait une négligence qu'on serait tenté d'attribuer à un écolier paresseux.

L'exemplaire de la collection Sallier n'en est pas moins très précieux à un autre point de vue: comparé dans son ensemble aux textes officiels des monuments de Ramsès, on y reconnaît la trace d'un remaniement très intelligent. C'est ainsi que l'épisode de l'écuyer *Menna* suppliant son maître de ne pas rentrer dans la mêlée, est placé, dans le papyrus, à un endroit bien mieux choisi; il est introduit au moment où le roi, sauvé d'un premier péril, semble vouloir affronter la mort à plaisir par une nouvelle attaque. Dans les textes de Louqsor et de Karnak au contraire, cet épisode arrivait assez mal à propos, quand le combat est terminé. On remarquera encore qu'une partie du récit y était placée plus qu'inutilement dans la bouche du roi lui-même; dans le papyrus les mêmes faits sont remis à la troisième personne et sur le ton de la narration. Le manuscrit Sallier doit donc être caractérisé comme une très mauvaise copie d'une excellente édition, revue sans doute par l'auteur lui-même ou par ses plus proches successeurs au collége royal des hiérogrammates.

Ayant éprouvé par nous-même que l'étude comparée de ces textes divers est une excellente école, nous avons le projet de donner dans la première livraison de notre chrestomathie qui suivra la grammaire, une édition où tous ces fragments seront mis en regard du texte hiératique, transcrit en hiéroglyphes. Mais nous avons cru qu'il était intéressant de publier dès aujourd'hui le fac-simile de la page inédite retrouvée chez Mr. RAIFET [1]. Elle contient elle-même de grandes lacunes que la traduction fera ressortir.

En réunissant tous ces secours, l'oeuvre du poëte égyptien peut être aujourd'hui appréciée dans son ensemble; il ne nous manque plus que quelques détails du commencement, et çà et là, quelques membres de phrases trop altérés ou d'un sens encore douteux: lacunes légères et qui ne nous empêcheront pas de saisir la belle et simple ordonnance de ce morceau littéraire. Déjà fidèle à la règle de l'unité, Pentaour sacrifie tout au grand fait d'armes qu'il veut mettre en lumière. Trop sobre de détails, malheureusement pour notre curiosité, dans l'exposition qui retrace les débuts de la campagne, il n'en dit que ce qu'il juge nécessaire pour rappeler les causes du danger auquel son héros fut exposé. La bataille générale du lendemain n'obtient plus de lui qu'une courte mention et la lettre de soumission du prince de KHET vient rapidement terminer le récit. La rentrée triomphale de Ramsès en Égypte est également l'objet d'un petit nombre de phrases. Mais il se complaît dans les discours réciproques du dieu Ammon et du Roi ainsi que dans les réponses de ses généraux. Cette forme toute homérique, donne le véritable ton de la

composition littéraire, surtout quand on la compare à celle du bulletin de la bataille gravé sur les mêmes monuments[5].

On trouvera ici beaucoup d'additions et on remarquera bien des changements à notre premier travail sur le même sujet. La science a fait de grands progrès depuis treize ans, il nous sera permis de rappeler qu'aucun manuscrit de la collection littéraire n'avait encore été traduit avant nos travaux sur l'Histoire des deux frères et sur le poëme de Pentaour. Le Papyrus lui-même nous avait d'ailleurs quelquefois commandé l'erreur, par son incorrection. La nouvelle traduction constatera l'état actuel de notre travail, mais cette oeuvre est de celles qu'on laisse toute sa vie sur le métier et à laquelle on voudrait que chaque année pût apporter un perfectionnement.

## POËME DE PENTAOUR.

Commencement des victoires du roi de la Haute et de la Basse-Égypte, *Soleil, Seigneur de Justice*, choisi par le dieu *Ra*, fils du soleil, *Ramsès Mériamoun*, doué d'une vie éternelle, remportées sur le peuple de *Khet*, le *Naharain* (*Ilioun*), *Pidasa*, le *Dardani*, le peuple de *Masa*, le *Karkischa* (*Kat'ouatan*), *Karkemisch*, *Kati*, *Anaukas*, les peuples d'*Akerit* et de *Mouschenet*[6].

Le jeune roi qui a étendu sa main et n'a pas son égal; ses bras sont puissants, son coeur est valeureux; son courage est celui de *Month* dans (les combats, il a conduit) ses soldats jusqu'aux régions inconnues. Quand il a commencé l'action (c'est) le rempart de . . . .; (c'est) leur bouclier au jour de la bataille. Quand il tient l'arc, il n'a pas de rival; plus puissant que les centaines de mille réunies ensemble, il marche en avant . . . . . Son coeur à l'heure du choc . . . . . est ferme comme un taureau qui va charger[7] (des oies. Il a repoussé) le monde réuni tout entier. Personne ne sait quelles multitudes étaient devant lui, les centaines de mille ont défailli à sa vue. Seigneur des terreurs, aux grands rugissements, son coeur est le plus grand du monde entier . . . . . comme un lion furieux dans la vallée des troupeaux; il commande . . . . . , pas une parole ne contredit. Excellent dans ses conseils, parfait dans ses décrets, quand il porte le (diadème) *Atef*[8] et qu'il prononce ses arrêts. Le sauveur de ses soldats . . . . . Son coeur est comme une roche de fer, le Roi de la Haute et de la Basse Égypte, Soleil, Seigneur de justice, choisi par le dieu *Ra*, le fils de Soleil, *Ramsès Mériamoun* doué d'une vie éternelle.

Voici que sa Majesté avait préparé ses archers et ses chars, (ainsi que) les Sardoniens qui avait été ses prisonniers . . . . . Les ordres pour la guerre leur avaient été donnés. Sa Majesté partit, descendant le fleuve; les archers et les chars commencèrent une marche heureuse.

L'an V, le deuxième mois des moissons, au neuvième jour, sa Majesté franchit la clôture de *Tsar* . . . . .

Pareil à *Month* dans son apparition, la terre entière trembla, . . . . . tous les révoltés vinrent saisis de crainte, se courber devant les esprits du roi. Son armée passa les frontières et se mit en marche sur les routes du nord.

Quelques jours[9] après ces (choses) le roi était à *Ramsès Mériamoun* ville[10] . . . . . il poursuivit sa route vers le nord. En arrivant à la région de *Kadesch*, le roï marcha en avant, comme son père *Month*, Seigneur de la Thébaïde; il traversa la vallée de l'*Arounta*[11] (avec) la

première légion «d'Ammon qui donne la victoire à *Ramsès Mériamoun*»[12]. Lorsque sa Majesté approcha de la ville, le chef vil et pervers de *Khet* avait (déjà) rassemblé auprès de lui toutes les nations depuis les extrémités de la mer. Le peuple de *Khet* était venu tout entier, ainsi que le *Naharaïn*, l'*Aratu* (*le Dardani*), le *Masu*, le *Pidasa*, le *Iliouna*, le *Karkischa*, le *Leka ; Kat'ouatan, Karkemisch, Akarit, Kati*, l'*Anaukas* tout entier, *Mouschanat* et *Kadesch*[13]. Il n'avait pas laissé une seule nation sur son passage, sans l'entraîner; leurs princes le suivaient, chacun d'eux amenant ses chars. Leur nombre était immense, jamais rien de semblable n'avait existé; ils couvraient les montagnes et les vallées, comme des sauterelles, dans leur multitude. Il n'avait laissé ni or, ni argent dans le pays, il l'avait dépouillé de tous ses biens pour les donner aux peuples qui l'accompagnaient à la guerre.

Or le vil et pervers chef de *Khet* avec ses nombreux alliés se tenait caché derrière la ville de *Kadesch*. Sa Majesté était seule de sa personne, avec ses serviteurs[14]. La légion d'Ammon marchait à sa suite; la légion de *Phra*, traversant la vallée au midi de la ville de *Schabatoun*, continuait sa marche . . . . . La légion de *Ptah* était au centre, près de la ville d'*Arnam ;* la légion de *Soutekh* suivait la route. Le roi avait fait mander tous les chefs de ses armées qui étaient dans les vallées du pays d'*Amaour*. Or le vil et pervers prince de *Khet*[15] se tenait au milieu de ses soldats; il n'osa se présenter au combat, craignant sa Majesté; mais il fit avancer des archers et des cavaliers plus nombreux que les sables. Trois hommes étaient sur chaque char et ils s'étaient réunis aux guerriers du pays de *Khet* exercés à toutes les armes du combat; il les tenait embusqués derrière la ville de *Kadesch*. Voici qu'ils sortirent de *Kadesch* du côté du midi, ils chargèrent la légion de *Phra* vers le centre, pendant qu'elle était en marche et que n'ayant rien appris, elle n'était pas préparée au combat. Les archers et les chars du roi cédèrent devant eux. Or sa Majesté s'était arrêtée au nord de la ville de *Kadesch*, sur la rive occidentale de l'*Arounta*. On vint lui rendre compte. Voici que sa Majesté se leva comme son père *Month*, il saisit ses armes et revêtit sa cuirasse, semblable à *Baar*, dans son heure. Les grands chevaux, qui portaient sa Majesté «Victoire à *Thèbes*»[16] était leur nom, (sortaient) des écuries du *Soleil Seigneur de justice choisi de Ra aimé d'Ammon*. Le roi s'étant élancé, pénétra au milieu des rangs de ces Khet pervers. Il était seul de sa personne, aucun autre avec lui; s'étant ainsi avancé à la vue de ceux qui étaient derrière lui, il se trouva enveloppé par deux mille cinq cents chars, (coupé) dans sa retraite par tous les guerriers du pervers *Khet* et par les peuples nombreux qui les accompagnaient; par les gens d'*Aratou*, de *Masa* et de *Pidasa*[17]. Chacun de leurs chars portait trois hommes et ils s'étaient tous réunis.

«Aucun prince n'était avec moi! aucun général, aucun officier des archers ou des chars. Mes soldats m'ont abandonné, mes cavaliers ont fui devant eux et pas un n'est resté pour combattre auprès de moi». Alors sa Majesté dit: «Qui es-tu donc? ô Mon père Ammon! est-ce qu'un père oublie son fils? ai-je donc fait quelque chose sans toi? n'ai-je pas marché et ne me suis-je pas arrêté sur ta parole? je n'ai point violé tes ordres. Il est bien grand le seigneur de l'Égypte, qui . . . . . [18] les barbares sur sa route! que sont donc auprès de toi ces *Aamous*?[19] Ammon énerve les impies. Ne t'ai-je pas consacré des offrandes innombrables? J'ai rempli ta demeure sacrée de mes prisonniers; je t'ai bâti un temple pour des millions d'années, je t'ai donné tous mes biens pour tes magasins. Je t'ai offert le monde entier pour enrichir tes domaines. J'ai fait sacrifier devant toi trente mille bœufs, avec tous les bois aux parfums délicieux . . . . . [20] Je t'ai construit des pylônes de pierre jusqu'à leur achèvement et j'ai moi-même dressé leurs mats. J'ai fait venir des obélisques d'Éléphantine et c'est moi qui ai fait amener des pierres

éternelles! Des vaisseaux naviguent pour toi sur la mer, ils t'apportent les tributs des nations. ô certes! un sort misérable (est réservé) à qui s'oppose à tes desseins; bonheur à qui te connaît! car tes actes sont produits par un coeur plein d'amour. Je t'invoque, ô mon père Ammon! me voici au milieu de peuples nombreux et inconnus de moi; toutes les nations se sont réunies contre moi et je suis seul de ma personne, aucun autre avec moi. Mes nombreux soldats m'ont abandonné, aucun de mes cavaliers n'a regardé vers moi, et quand je les appelais pas un d'entre eux n'a écouté ma voix. Mais je pense qu'Ammon vaut mieux pour moi qu'un million de soldats, que cent mille cavaliers et qu'une myriade de frères ou de jeunes fils, fussent-ils tous réunis ensemble! L'oeuvre des hommes nombreux n'est rien, Ammon l'emportera sur eux. J'ai accompli ces choses par le conseil de ta bouche, ô Ammon! et je n'ai pas transgressé tes conseils: voici que je t'ai rendu gloire, jusqu'aux extrémités de la terre!

«La voix a retenti jusqu'à Hermonthis, Ammon vient à mon invocation[21]; il me donne sa main. Je pousse un cri de joie, il parle derrière moi: j'accours à toi, à toi *Ramsès-Mériamoun!* je suis avec toi. C'est moi, ton père, ma main est avec toi et je vaux mieux pour toi que les centaines de mille. Je suis le seigneur de la force, aimant la vaillance; j'ai trouvé un coeur courageux et je suis satisfait. Ma volonté s'accomplira[22]. Pareil à *Month*, de la droite, je lance mes flèches; de la gauche, je les bouleverse. Je suis comme *Baar* dans son heure, devant eux. Les deux mille cinq cents chars qui m'environnent, sont brisés en morceaux devant mes cavales, Pas un d'entre eux ne trouve sa main pour combattre: le coeur manque dans leur poitrine et la peur énerve leurs membres. Ils ne savent plus lancer leurs traits et ne trouvent plus de force pour tenir leurs lances. Je les précipite dans les eaux, comme y tombe le crocodile: ils sont couchés sur leur face, l'un sur l'autre, et je tue au milieu d'eux. Je ne veux pas qu'un seul regarde derrière lui, ni qu'un autre se retourne: celui qui tombe ne se relevera pas».

Or le vil et pervers chef de *Khet* se tenait au milieu de ses soldats et de ses chars, regardant le combat que le roi (soutenait) seul et n'ayant ni soldats ni chars avec lui et il recula plein de terreur. Il fit alors avancer des chefs nombreux, suivis de leurs chars et de leurs guerriers exercés à toutes les armes: le prince d'*Aratu*, celui du *Masa*, le prince d'*Iliouna*, celui du *Leka*, celui de *Dardani*, le prince de *Karkemisch*, le prince de *Kirkasch*, celui de *Khirbou*[23]. Ces alliés de Khet réunis ensemble formaient trois mille chars. Il marcha droit vers eux, plus rapide que la flamme.

«Je me précipitai sur eux, pareil à *Month;* ma main les a dévorés dans l'espace d'un instant, je tuais et massacrais au milieu d'eux. Ils se disaient l'un à l'autre: ce n'est pas un homme qui est au milieu de nous, c'est *Soutekh* le grand guerrier, c'est *Baar* en personne[24]. Ce ne sont pas les actions d'un homme, ce qu'il fait (contre nous); seul, tout seul, il repousse des centaines de mille, sans chefs et sans soldats. Hâtons-nous, fuyons devant lui, cherchons notre vie, et respirons (encore) les souffles!» Quiconque venait pour le combattre sentait sa main affaiblie, ils ne pouvaient plus tenir ni l'arc, ni la lance. Voyant qu'il était arrivé à la jonction des routes, sa Majesté les poursuivit comme le griffon.

«Je tuais parmi eux sans qu'ils me résistassent. J'élevai ma voix vers mes soldats[25] et je leur dis: soyez fermes, affermissez vos coeurs, ô mes soldats! vous voyez ma victoire et j'étais seul: c'est Ammon qui m'a donné la force, sa main est avec moi.

«Lorsque *Menna*, mon écuyer, vit que j'étais environné par une multitude de chars, il faiblit et le coeur lui manqua; une grande terreur envahit ses membres et il dit à sa Majesté: mon bon Seigneur, ô roi généreux! grand protecteur de l'Égypte au jour du combat! nous restons

seuls au milieu des ennemis, car les archers et les chars nous ont quittés. Arrête-toi, pour conserver les souffles à nos bouches. Ah! . . . . . sauve-nous, ô Seigneur, *Ramsès Mériamoun!*»

Voici que sa Majesté répondit à son écuyer: «Courage, affermis ton coeur, ô mon écuyer! Je vais entrer au milieu d'eux, comme se précipite l'épervier: tuant et massacrant, je vais les jeter sur la poussière. Que sont donc à tes yeux ces infâmes? Ammon . . . . . »[26]

S'avançant rapidement, sa Majesté entra parmi les ennemis: six fois il pénétra au milieu d'eux. «Je les poursuivais, pareil à *Baar* dans l'heure de sa puissance; je tuais au milieu d'eux, sans qu'un seul pût m'échapper».

Appelant alors ses soldats et ses cavaliers qui n'avaient pas pris part au combat, sa Majesté leur dit: «Le coeur vous a manqué, ô mes cavaliers! et je suis mécontent de vous tous. Est-il un seul d'entre vous à qui je puisse faire honneur dans mon pays? Si je ne m'étais pas levé en maître, vous étiez vaincus. Chaque jour je fais parmi vous des princes et je transmets au fils les honneurs de son père. S'il survient quelque malheur en Égypte, je vous décharge de vos redevances . . . . . [27] . . . . . A quiconque m'adresse ses requêtes, je fais moi-même justice, chaque jour. Il n'y a pas de Seigneur qui ait fait pour ses guerriers ce que j'ai fait pour vous. Je vous avais ordonné de rester dans vos cités et, ni les officiers, ni les cavaliers n'ont rien surveillé. Je les avais envoyés dans divers cantons de telle sorte que je pusse les trouver au jour et à l'heure où il faudrait marcher au combat. Et voyez! vous avez tenu une conduite honteuse, tous ensemble, pas un d'entre vous n'était debout pour me prêter sa main, pendant que je combattais. Je représente la personne de mon père Ammon, je commande à l'Égypte, comme les rois, mes pères[28] que les *Kharus* (Syriens) n'ont jamais vu . . . .[29] . . . . dans le combat . . . . Pas un d'entre eux n'a observé leurs discours pour en donner avis à l'Égypte. O quel beau fait (d'armes!) pour présenter de riches offrandes à Thèbes, la ville d'Ammon, que la faute honteuse des mes soldats et de mes cavaliers! Plus grande qu'on ne peut le dire, car j'ai déployé ma valeur et ni soldats ni cavaliers n'étaient auprès de moi. Le monde entier a vu la route de mes bras victorieux et j'étais seul, aucun autre avec moi. Nul prince derrière moi, nul général, nul officier des archers et des chars. Les peuples m'ont vu et répéteront mon nom jusqu'aux régions éloignées et inconnues. Les restes de ma main se sont retournés en suppliant, à la vue de mes exploits. Des millions d'hommes étaient venus et leurs pieds ne pouvaient pas s'arrêter dans leur fuite. Quiconque me lançait ses traits, les voyait dispersés devant moi.

«[30] Lorsque mes soldats reconnurent que je parlais comme le dieu *Month*, que mon cimeterre était vainqueur, qu'Ammon, mon père, était avec moi et que par sa faveur, tous les peuples devenaient comme les pailles devant mes cavales, ils arrivèrent l'un après l'autre au camp, vers le soir. Ils trouvèrent la région où j'avais passé parmi eux, couverte de cadavres couchés dans leur sang: tous les braves guerriers de *Khet*, les fils et les frères de leur prince: quand le jour éclaira le champ de *Kadesch* on ne pouvait trouver une place pour marcher tant ils étaient nombreux

«Mes soldats vinrent glorifier mes noms et voir mes exploits; mes grands s'approchèrent pour vanter mon courage et pour exalter mon glaive.

«C'est donc ainsi, ô bon combattant, que tu sauves ton armée! Fils d'*Atoum*, oeuvre de ses mains, tu as détruit le peuple de *Khet* par ton cimeterre victorieux. Tu es le guerrier parfait; il n'y a point de roi tel que toi qui combatte pour ses soldats au jour de la bataille. Tu es

le grand coeur, le premier dans la mêlée et tu ne fais pas attention au monde réuni tout entier. Tu es le plus grand des héros devant ton armée et à la face de toute la terre! Personne ne peut le nier. C'est toi qui protéges l'Égypte et qui châties les nations. Tu as brisé les reins de *Khet*, pour l'éternité».

Sa Majesté répondit à ses soldats, à ses chefs et à ses cavaliers: «ah! vous avez (commis un grande faute), ô mes généraux, mes soldats et mes cavaliers, en ne venant pas au combat[31]. Est-ce qu'un homme n'est pas glorifié dans son pays, lorsqu'il a montré son courage auprès de son seigneur et qu'il a le renom d'un guerrier? En vérité, en vérité! l'homme est acclamé pour sa vaillance[32] . . . . . N'ai-je donc fait de bien à aucun d'entre vous pour que vous m'ayez laissé seul au milieu des ennemis? Celui que vous révérez est vivant[33], vous respirez (encore) les souffles de l'air et j'étais seul. Ne pouviez-vous donc pas vous dire en vos coeurs que je suis votre rempart de fer? . . . . . [34] lorsqu'il apprendra que vous m'avez laissé seul et sans un second; que pas un prince, pas un officier des chars ou des archers n'a joint sa main à la mienne. J'ai combattu, j'ai repoussé des millions de peuples, à moi seul. *Victoire à Thèbes* et *Noura satisfaite*[35] étaient mes grands chevaux, c'est eux que j'ai trouvé sous ma main, quand j'étais seul au milieu des ennemis frémissants. Je leur ferai prendre moi-même leur nourriture devant moi, chaque jour, quand je serai dans mon palais; car je les ai trouvés quand j'étais au milieu des ennemis, avec le chef[36] *Menna* mon écuyer et avec les officiers de ma maison qui m'accompagnaient et sont mes témoins pour le combat: voilà ceux que j'ai trouvés! Je suis revenu après une lutte victorieuse et j'ai frappé de mon glaive les multitudes rassemblées».

[37] Le lendemain matin, il disposa l'attaque et s'élança au combat comme le taureau bien armé. Il leur apparut tel que *Month* préparé à la bataille et il entra dans la mêlée comme l'épervier qui s'abat sur des (rats), [38] . . . . . .

«J'étais comme le soleil lorsqu'il apparaît à l'orient, ma flamme brûlait les membres des impies. Chacun disait à son compagnon: prenez garde! ne tombez pas! car la grande déesse *Sekhet*[39], qui est avec lui, l'accompagne sur son char, elle lui prête son bras et quiconque vient à tomber, une flamme ardente dévore ses membres».

[40] Ils s'arrêtaient sur sa route et se prosternaient devant sa Majesté qui s'en emparait et les tuait sans qu'ils pussent échapper; ils étaient renversés devant ses cavales et formaient un monceau de cadavres couchés dans leur sang.

Le prince vil et pervers de *Khet* envoya pour supplier les grands noms de sa Majesté, comme le soleil, en disant: «Tu es (le dieu) *Soutekh, Baar* en personne, ta terreur règne dans le pays de *Khet*, tu as brisé les reins de *Khet* pour toujours». Un messager vint de sa part tenant dans sa main un écrit adressé aux grands noms du roi[41]:

«Pour satisfaire le coeur de sa Majesté, de l'élu de la protection divine, du Seigneur[42], taureau valeureux, aimant la vérité, du roi suprême qui protége ses soldats, dont le glaive est vaillant, rempart de ses soldats au jour du combat, du roi de la Haute et Basse-Égypte, Soleil, Seigneur de justice, choisi par le dieu *Ra*, fils du soleil, *Ramsès-Mériamoun*.

«Le serviteur parle pour te faire savoir qu'étant le fils d'Ammon, sorti de sa substance, puisqu'il t'a donné toutes les contrées réunies ensemble, le pays de l'Égypte et le pays de *Khet* s'unissent pour mettre leurs services à tes pieds. *Ra*, ton père auguste t'a donné[43] . . . . . Veuilles ne pas t'emparer de nous, ô toi dont les esprits sont grands! ta vaillance s'est appesantie sur la nation de *Khet*. Serait-il bon pour toi de tuer tes serviteurs? Tu es leur maître[44],

ton visage est en fureur et tu ne t'apaises pas. Tu es venu hier, et tu as tué des centaines de mille; tu reviens aujourd'hui, il ne restera plus[45] (d'hommes pour devenir) tes sujets. N'achève pas d'accomplir tes desseins, ô roi victorieux, génie qui se plaît aux combats! Accorde-nous les souffles de la vie !»

[46]Sa Majesté revint à une vie sereine, comme son père *Month* dans son heure, lorsqu'il a repoussé[47] . . . . . sa Majesté fit convoquer tous les commandants des archers et des cavaliers, on les réunit tous ensemble pour entendre la teneur du message[48] . . . . . les paroles envoyées par le prince de *Khet* . . . . . (ayant délibéré sur) la réponse, ils dirent à sa Majesté: «cela est excellent, apaise-toi, roi suprême, notre maître! si on ne le recevait pas à merci, à qui l'accorderait-on? Il t'adore, calme ta colère»[49]. Le roi ordonna d'écouter ses paroles puis il revint en paix vers le midi. Sa Majesté poursuivit sa route paisiblement vers l'Égypte, avec ses princes, ses soldats et ses chars. Ammon vint le saluer, en disant: «Viens notre fils chéri, ô *Ramsès Mériamoun!*» Les dieux lui ont donné les périodes infinies de l'éternité, sur le double trône de son père *Atoum* et tous les peuples sont renversés sous ses sandales.

Ce (livre) a été écrit en l'an 7, le . . . . jour du second mois des moissons, du roi *Ramsès Mériamoun*, vivant pour les siècles et l'éternité, comme son père le soleil. Il est venu à bonne fin (offert) au chef de la garde des livres[50] ..... du Pharaon..... de la demeure de lumière du Pharaon. Fait par le grammate *Pentaour*.

## NOTES.

1) Le Poëme de *Pentaour*, Extrait d'un mémoire etc., lu dans la séance publique des cinq Académies, le 14 Août 1856. Paris F. DIDOT 1856.

2) Voyez BRUGSCH, Monuments, planches XXIX et suivantes.

3) Voyez BRUGSCH, Monuments, planche LIII, pour une partie de ces fragments.

4) Cette page exposée au Musée du Louvre, dans la salle historique, a été donnée par la famille de M. Jules Raifet, après que nous en eûmes reconnu la valeur.

5) Pour ce récit du même fait, voir l'inscription du Ramesseum et d'Ibsamboul, analysée par nous dans la publication du Poëme de Pentaour, et plus tard traduite et commentée par Mr. CHABAS, dans la Revue Archéologique.

6) Cette énumération est ici coupée de lacunes, on la retrouve au complet un peu plus loin.

7) Cette restitution est à peu près certaine. Tout ce début manque au Papyrus et il est interrompu par quelques lacunes dans les deux textes réunis de Louqsor et de Karnak.

8) Ce diadème que porte Osiris paraît celui du juge souverain.

9) Ici commence la page nouvellement découverte du manuscrit. Voyez notre planche.

10) On voit que cette ville, à laquelle le roi avait donné son nom était une des places fortes des Égyptiens, en Palestine.

11) L'Oronte, qui descend en Syrie des vallées au nord du Liban. Kadesch était nécessairement située dans la partie supérieure de son cours.

12) Nom spécial de ce corps d'armée.

13) Pour ces nations, voyez l'étude sommaire, que nous avons faite de ces noms, dans notre *Mémoire sur les attaques des peuples de la Méditerrannée* etc. Revue Archéologique 1867. On y retrouve les rois de *Khet* de la Bible, la Mésopotamie, Aradus, les Dardaniens, la Mysie, (la Pisidie?) le Girgaschi de la Bible, les Syriens et Karkemisch sur l'Euphrate. Nous pensons encore que dans le *Kati* on doit reconnaître les *Kittis* de la Bible et le nom d'*Ilion* dans celui qui est écrit *iriuna*. La confédération comprenait toute l'Asie occidentale.

14) Les derniers mots sont supprimés dans le papyrus, la première rédaction était plus véridique.

15) C'est le premier mot du papyrus Sallier, il est immédiatement suivi d'une grave lacune.

16) On verra plus loin qu'il manque ici un des deux noms de ces chevaux; le second se nommait: *Maut* ou *Noura satisfaite*. Lorsqu'il est question de cavalerie, dans les armées de ce temps, il faut toujours l'entendre du char; les cavaliers n'apparaissent que comme messagers plus rapides.

17) Le Papyrus met ici une plus longue énumération, mais le texte monumental montre qu'il ne faut pas confondre cette première attaque avec la seconde, où figurent d'autres peuples, au nombre de trois mille chars.

18) Cette phrase est rendue douteuse par les lacunes du texte gravé.

19) Nom égyptien des Asiatiques à couleur jaune.

20) Passage douteux et où nous soupçonnons l'exactitude du manuscrit.

21) Tous les textes s'accordent pour mettre cette partie du récit dans la bouche du roi lui-même.

22) A partir de cet endroit, il me semble qu'il y ait identification du dieu et du roi dont le discours est le récit même de l'action, ainsi qu'on le voit par les phrases qui suivent immédiatement ses paroles.

23) *Khirbou* est le *Khelbón* biblique, la ville d'*Halep*. On voit qu' à cette seconde phase de l'affaire, le chef de *Khet* avait eu le tems de concentrer d'autres corps : aussi le poëte y compte-t-il 3000 chars.

24) *Soutekh* et *Baar* sont deux formes de Typhon comme adversaire et vainqueur d'Osiris. *Soutekh* était, de plus un des noms du dieu principal de *Khet* et aussi des rois pasteurs, au moins pendant leur domination en Égypte.

25) Il paraît évident, quoique le poëte ne le dise pas, que Ramsès dégagé, avait alors rejoint la légion d'Ammon; car l'attaque imprévue avait d'abord coupé la légion de *Phra*, qui n'était que la seconde dans l'ordre indiqué au commencement du récit.

26) Passage douteux. Le Papyrus paraît avoir une autre leçon que les autres textes.

27) Passage douteux et altéré dans le Papyrus.

28) Lacune du Papyrus Sallier.

29) Petite lacune dans tous les textes.

30) Cette partie du récit est mise dans la bouche du roi par tous les exemplaires.

31) Nouvelle lacune considérable du Papyrus; le texte de Karnak, la comble presque tout entière.

32) Ce qui manque ici reste encore enfoui à Louqsor.

33) Lacune du Papyrus. Passage douteux.

34) Lacune du Papyrus; on ne peut malheureusement pas la combler tout entière. La partie correspondante est enfouie à Louqsor.

35) Ces deux noms existent en effet dans le tableau, auprès des chevaux du roi.

36) *Menna* est ici qualifié *Katsin*, «général de cavalerie», titre très élevé et porté même par des princes, fils de Ramsès. On voit par l'Iliade que le conducteur du char était un guerrier d'un rang distingué.

37) Cette partie du récit est à la première personne sur les deux monumens de Karnak et de Louqsor.

38) Le Papyrus a ici quelques mots de plus qui paraissent le résultat d'une erreur de copie. Le nom du petit quadrupède n'est pas écrit, c'était un rat ou un lièvre.

39) Allusion au lion qui combattait auprès du roi et qui apparaît dans le tableau du camp; *Sekhet* est la déesse à la tête de lionne.

40) Nous suivons ici encore l'édition du Papyrus, les textes de Karnak et de Louqsor continuent à faire parler Ramsès.

41) Ce qui suit est la teneur du message écrit.

42) La formule est encore plus développée dans le papyrus; c'est le protocole officiel de Pharaon.

43) Passage altéré.

44) Lacune du Papyrus qui rend la phrase douteuse.

45) Lacune que je propose de combler à peu près ainsi : *bu uah-(tu ret er χeper-nek em) uaau* : Louqsor pourra nous rendre le texte véritable.

46) Ceci est encore à la première personne à Karnak.

47) Ici plusieurs mots qui manquent au Papyrus; ils doivent encore exister à Louqsor, dans la partie enfouie.

48) Ici diverses petites lacunes que le texte de Louqsor pourra remplir probablement.

49) Ce passage important est très défiguré dans le Papyrus.

50) Cette lacune contenait la fin de la formule ordinaire de l'offrande des écrits au chef du collége des hiérogrammates qui était probablement alors, *Ameneman*.

# L'EXPRESSION MÀÂ-XEROU.

L'epithète *màâ-xeru*, et ses variantes, est ordinairement placée dans les textes funéraires de l'ancienne Égypte après les noms des morts. Mais les inscriptions de pélerinages gravées sur les rochers de la première cataracte du Nil, nous montrent que les vivants pouvaient aussi se l'approprier, en vue, peut-être, de la fin de leur existence.

Cette épithète réduite à la plus simple expression hiéroglyphique se compose de deux caractères: ou *màâ*[1] «vérité, justice, droit, autorité,» et ou *xerâ* «voix, parole; dire, parler, s'écrier.»

Champollion avait d'abord traduit cette expression composée par le mot «véridique» ou «disant la vérité»[2]. C'est la traduction que j'ai adoptée dans ces derniers temps, faute de mieux pour rendre l'idée égyptienne.

La même expression employée comme substantif ou comme verbe fut rendue aussi par les mots «justification, justificateur, qui justifie»[3]; mais jamais au passif «justifié», dans les écrits du maître.

Je ne sais par suite de quelles considérations on renonça à cette première interprétation pour la remplacer par le mot «justifié». Rien, à ma connaissance, ne nécessitait ce changement. Champollion avait dit dans sa Grammaire (p. 128) «qu'on doit traduire par *disant la vérité, véridique*, qualification convenable aux vivants, et plus encore aux âmes des morts qui étaient censées rendre compte de leurs actions devant le tribunal d'Osiris en présence de la déesse *Thmei* (*Màâ-t*), la Vérité ou la Justice, l'Alethé et la Dicé des Mythes égyptiens». C'était une explication suffisante pour conserver le sens actif; mais je ne crois pas qu'elle soit juste, ni que l'expression en question ait le moindre rapport avec le jugement de l'âme.

Quoi qu'il en soit, la signification de notre épithète est active et non passive. Il suffit pour s'en convaincre d'observer que si l'expression est parfois accompagnée de la marque du féminin , quand elle s'applique à une femme, elle ne l'est *jamais* des signes du passif ou *tâ*.

Ainsi, grammaticalement, le sens «justifié» ou «proclamé juste» est inadmissible; ce serait tout au plus «justifiant» ou «proclamant la justice.»

Mais, dans la forme verbale *s-màâ-xeru*, *màâ* est un verbe actif et *xeru*, le substantif qu'il régit.

*Màâ* «vérité, justice, droit, autorité» devenant verbe prend nécessairement la signification des mots «donner la vérité, faire justice, faire droit, autoriser». Avec l' *s* transitive, *s-màâ-xeru* veut donc dire: «rendre vraie la parole, faire faire justice à la parole, faire faire droit à la parole, donner autorité à la parole».

1) Je transcris *màâ* et non *mâ* à cause du groupe , parce que les variantes ne donnent jamais *mâ* mais toujours *mà* dont le véritable complément est *à*.

2) Grammaire égyptienne, p. 65, 128, 294 et 403.

3) Grammaire égyptienne, p. 471, 413, 247, 278.

Cette dernière forme, avec ses variantes, est constante dans toutes les répétitions de la formule du Chapitre 18 du *Todtenbuch* où on a lu jusqu'à présent: «Ò Thot, qui as justifié Osiris contre ses ennemis, justifie l'Osiris N. contre ses ennemis, comme tu as justifié Osiris contre ses ennemis[4], etc.» Nous allons voir que cette interprétation n'est pas plus admissible au point de vue mythologique, qu'elle ne l'est au point de vue grammatical.

En effet, cette formule ne peut exprimer qu'un avantage donné par Thot à Osiris sur ou contre ses ennemis, et accordé également au défunt assimilé à Osiris.

Or l'épithète *màâ-xeru* , qui exprime le résultat de l'action de Thot, est particulièrement attachée à la forme royale, je dirai presque à la forme historique d'Osiris, au roi Ounnovré, «l'Être bon» par excellence, le dieu dynaste.

L'Être bon, le type et l'auteur du bien a-t-il donc jamais été *justifié* dans aucune mythologie? — Ce serait absurde! — Son rôle au contraire est d'être persécuté, d'avoir à souffrir de la malice humaine et de ne prouver son innocence que par l'évidence de ses bienfaits.

La confession du chapitre 125 du *Todtenbuch* ne prouve en rien ces prétendues accusations qui n'apparaissent nulle part. La forme négative implique seulement l'examen de conscience. De plus, il est à remarquer que c'est presque le seul endroit du *Todtenbuch* où la personnalité d'Osiris soit séparée de celle du défunt, car c'est Osiris qui préside au jugement du mort. Enfin, il est évident pour moi que le titre de *màâ-xeru* ne résulte pas de la psychostasie puisqu'il est appliqué au défunt dans toutes les parties du Livre des morts. On le trouve même au premier chapitre, c'est-à-dire au jour des funérailles, et bien avant que l'âme n'ait subi les nombreuses épreuves qui la séparent encore du tribunal d'Osiris.

CHAMPOLLION avait bien remarqué qu'une phrase du premier chapitre du *Todtenbuch* relative à Horus était expliquée par un passage du Traité d'Isis et d'Osiris. Il la traduisit ainsi:

«Moi, Thot qui ai justifié le dieu Horus contre les attaques de ses ennemis»[5].

Plutarque parle du même dieu en ces termes: «Aussi est-il accusé par Typhon d'illégitimité, parce qu'il n'est point parfaitement pur et exempt de toute corruption, comme son père, dont la substance est par elle-même sans passion et sans mélange; au lieu que l'union d'Horus avec la nature corporelle a mis dans sa naissance une sorte d'illégitimité. Mais il triomphe par le secours de Mercure, c'est-à-dire de la raison (λόγος), qui atteste et qui prouve que la nature a formé le monde à l'image de la substance intelligible.»[6]

Or, le mot justification ne convient pas ici puisque l'accusation n'est pas démontrée fausse. Horus, malgré l'imperfection de sa nature, triomphe du parti typhonien «par le secours de Mercure, c'est-à-dire de la Raison.» Voilà tout; il n'est pas pour cela dégagé de sa participation à la nature corporelle.

De plus l'auteur explique *clairement* que rien de semblable ne peut exister relativement à Osiris, puisqu'on ne peut pas porter la même accusation contre lui. C'est donc à tort qu'on a déduit de ce passage la signification de «justifié» pour notre épithète [7]; ce serait bien plutôt «légitimé». Mais ce dernier sens ne conviendrait pas mieux au père d'Horus.

4) CHARLES LENORMANT, *Revue orientale et américaine*, 1861, p. 254.

5) Grammaire égyptienne, p. 247. — Je traduis littéralement: «Moi, Thot, qui fais faire droit à la parole d'Horus contre ses ennemis».

6) Traité d'Isis et d'Osiris, ch. 54.

7) ORCURTI, *Catalogo*, p. 202.

Si nous joignons maintenant à la fable Osirienne rapportée par Plutarque les détails et les développements qu'y ajoute Clément d'Alexandrie nous arrivons à une interprétation nouvelle, qui me paraît être la seule admissible.

Plutarque dit en effet: «Dès qu'Osiris fut monté sur le trône, il retira les Egyptiens de la vie sauvage et misérable qu'ils avaient menée jusqu' alors; il leur enseigna l'agriculture, leur donna des lois et leur apprit à honorer les dieux. Ensuite, parcourant la terre, il adoucit les moeurs des hommes, eut rarement besoin de la force des armes, et les attira presque tous par la persuasion, par les charmes de la parole et de la musique; aussi les Grecs ont-ils cru qu'il était le même que Bacchus». [8]

Diodore, de son côté, s'exprime ainsi: «Il honora Hermès qui était doué d'un talent remarquable pour tout ce qui peut servir la société humaine. — En effet, Hermès établit le premier, suivant la même tradition, une langue commune, il donna des noms à beaucoup d'objets qui n'en avaient pas; il inventa les lettres et institua les sacrifices et le culte des dieux. Il donna aux hommes les premiers principes de l'astronomie et de la musique; il leur enseigna la palestre, la danse et les exercices du corps. Il imagina la lyre à trois cordes, par allusion aux trois saisons de l'année; les trois cordes rendent trois sons, l'aigu, le grave et le moyen. L'aigu répond à l'été, le grave à l'hiver, et le moyen au printemps. C'est le même dieu qui apprit aux grecs l'interprétation des langues; c'est pourquoi ils l'ont appelé Hermès (interprète). Il était le scribe sacré (hiérogrammate) d'Osiris qui lui communiquait tous ses secrets et faisait un grand cas de ses conseils.» [9]

Ainsi Thot ou Hermès était non seulement «le plus sage des amis d'Osiris» [10], mais encore son conseiller, si l'on prend la fable au pied de la lettre.

Dans le sens philosophique, Osiris représente toute force régulière ou impulsion organisatrice et Thot, toute raison [11]. Ces deux forces ne constituent en réalité que deux attributs de la puissance divine. Mais le symbolisme égyptien, séparant les attributs divins, en a fait deux personnages mythologiques qui s'associent dans l'oeuvre cosmique.

Osiris ayant le premier rôle, Thot est son complément nécessaire. Si au point de vue le plus élevé Osiris est la force génératrice ou productive, il est *conseillé*, modéré et dirigé par Thot ou la Raison. Leur union constitue cette loi physique qui fait dominer le bien sur le mal, la vie sur la mort, la production sur la destruction par la reproduction, et en un mot, tous les principes osiriens sur les principes typhoniens.

Sous l'influence de Thot, Osiris devient *Oun-novré* l'Être essentiellement bon, et l'épithète *màâ-xeru* lui est alors particulièrement appliquée.

Au point de vue supposé historique, c'est le roi bienfaisant qui impose la civilisation à tous les peuples de la terre par l'éloquence persuasive qu'il a reçue de Thot. C'est le dieu anthropomorphe, le type accompli de l'homme vivant comme de l'homme mort, et sous ce rapport, il participe de la nature humaine.

Or, nous lisons dans Hermès Trismégiste [12], à l'occasion de la création de l'homme:

8) Traité d'Isis et d'Osiris, ch. 13. 9) Diodore de Sicile, I, 15—16. 10) Ibidem I, 17.

11) V. ci-dessus p. 11, note 6. On remarquera que Thot, la Raison, est un principe primordial non engendré, comme Râ, le Soleil, et Seb, la matière éternelle, tandis qu'Osiris, la force productive, appartient à la première génération des dieux; il est fils de Nou-t, l'Éther, et de Seb, la matière éternelle ou de Râ, la première manifestation divine. (Voyez PLUTARQUE, Traité d'Isis, ch. 12.)

12) Traduction de Mr. MÉNARD, 1re éd. p. 183.

«Et moi, dit Hermès, je donnerai à la nature humaine la sagesse, la tempérance, la persuasion [13] et la vérité».

Au point de vue purement mythologique, Osiris est encore le Dieu bon qui soumet les puissances typhoniennes, par la simple expression de sa volonté. Il ne les détruit pas parce qu'il ne saurait être destructeur et que, guidé par la Raison il les reconnaît nécessaires à l'équilibre du mouvement universel [14]. Il ne saurait agir par la violence; c'est pour cela que les fonctions castigatrices sont réservées à d'autres divinités telles qu'Horus, qui participe de la nature terrestre, c'est-à-dire des imperfections de la matière.

De tout cela, on peut déduire que dans les idées égyptiennes le Bien était le résultat de la Force productive unie à la Raison.

Ces observations nous amènent aussi à conclure qu'aux Chapitres 1, 18, 19 et 20 du *Todtenbuch*, l'avantage assuré par Thot à Osiris sur ses ennemis est tout simplement la *persuasion*. C'est cette sagesse éloquente et persuasive qui donnait à sa parole une autorité suffisante pour subjuguer tous les adversaires sans coup-férir. Cela est exprimé par les signes *mââ-xeru* «justice de la parole, droit de la parole, autorité de la parole.» C'est enfin la manifestation toute puissante du λόγος, de la Raison, qui assure la supériorité du bien sur le mal.

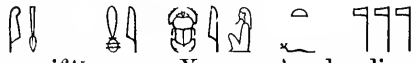
Le sens que nous attribuons a cette expression composée, employée soit comme substantif, soit comme adjectif, soit comme verbe uni à son complément, convient à tous les passages où l'ancienne interprétation ne donne qu'un sens obscur et inadmissible.

En voici quelques exemples. Mais l'idée égyptienne ne pouvant être rendue en français qu'au moyen de périphrases, le lecteur devra suppléer lui-même à l'imperfection de nos traductions approximatives.

Mr. E. Lefébure, dans son excellent travail sur le chapitre 15 du *Todtenbuch*, est visiblement embarrassé par le sens d'un passage qu'il traduit: «le fidèle des deux Justices dans Tâ-ser, *justifié comme Khepra*, père des Dieux».

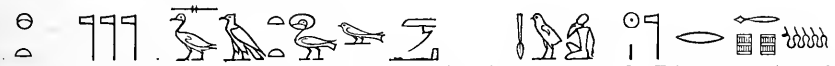
Khepra n'étant pas Osiris, l'auteur tourne la difficulté sans la résoudre en disant que «l'idée du Dieu justifié est bien égyptienne, car le chapitre 39 mentionne *la justification de Râ* contre Apap (l. 15).»

Or dans le premier exemple je lis: (le fidèle des deux Justices dans Tâ-doser)



«persuasif [15] comme Xepra, père des dieux».

L'autre passage est ainsi conçu:



Le cycle des dieux tremble à l'autorité de la parole de Râ contre Apophis [16].

Cette interprétation est confirmée par les paroles que prononce le défunt au commencement du même chapitre: «arrière toi, retourne t'en, *Apophis*, plonge dans la profondeur de l'Abyme, au lieu où ton père a ordonné de faire tes blessures et au-dessus duquel est le lieu de

13) Par «persuasion» nous devons entendre non la conviction, mais l'art de persuader à l'aide de la sagesse et de la vérité.

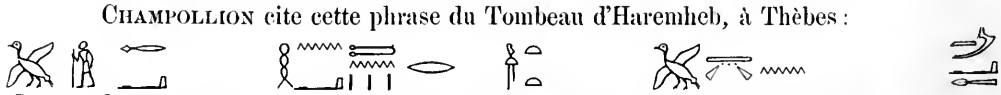
14) V. Plutarque, Traité d'Isis et d'Osiris, ch. 40, 41, etc.

15) Litt. «dont la parole fait autorité» ou «dont la parole fait loi comme celle de Xepra, père de dieux».

16) *Todt.* 39, 15. C'est l'expression de la crainte des dieux devant la toute-puissance de la parole du Soleil, qui confond Apophis par la seule manifestation de sa volonté, comme on le voit au «Livre de ce qui est dans l'hémisphère inférieur».

naissance du Soleil. Tremble, je suis le Soleil; tremble, arrière, le lieu du supplice l'immerge; le soleil renverse [17] sa course au-dessus de toi».

CHAMPOLLION cite cette phrase du Tombeau d'Haremheb, à Thèbes:



«Le grand chef (Osiris) est avec vous dans l'Amenthès, qui est le monde où les âmes se justifient [18].»

Le sens me paraît être: «Le grand chef est avec vous à l'occident de la terre, où (sa) parole fait loi».

Une stèle du musée de Berlin donne cet autre exemple:

«Vous entendrez ses justifications» [19]. Cela veut dire, je crois: «Vous entendrez ses ordres» (litt. «l'autorité de ses paroles»).

Dans une variante du chapitre 1[er] du *Todtenbuch*, les mots:

«Moi qui justifie Osiris envers ses ennemis» [20],

veulent dire: «Moi, donnant autorité à la parole d'Osiris contre ses ennemis».

Dans le livre de ce qui est dans l'hémisphère inférieur, il est dit aux dieux de la 9[e] heure de nuit: «accomplissez vos rites pour Osiris; adorez le seigneur de la région occidentale;

«faites prévaloir sa parole contre ses ennemis, chaque jour» [21].

Que serait donc cette fameuse justification divine, s'il fallait la recommencer *chaque jour?*

Mr. BRUGSCH ne pouvant conserver, dans son excellent dictionnaire le sens «justifié» propose ceux de «bénédiction, bénir, béni, béatifié, etc.» Mais aucun des exemples qu'il en donne n'est concluant. Les voici; j'indique les traductions de Mr. BRUGSCH par un B. et les miennes, par un D.:

1.

B. «*du hast in Besitz genommen die beiden Welten zum Seegen.*»

D. «tu t'empares des deux mondes par l'autorité de la parole.»

2. THOUTMÈS III est

B. «*mit Fülle und Seegen um zu schlagen diesen Feind.*»

D. «avec la puissance et l'autorité de parole (nécessaires) pour renverser ce criminel.»

3. Un défunt a

B. *Glanz im Himmel, Fülle auf Erden, Seegen in der Unterwelt.*

D. «la splendeur au ciel, la puissance sur terre, l'autorité de la parole dans l'hémisphère inférieur.»

---

17) C'est-à-dire tourne dans son orbe; revient d'orient en occident après avoir navigué d'occident en orient dans l'hémisphère inférieur.

18) Grammaire égyptienne, p. 471.

19) CHAMPOLLION, *Grammaire*, p. 413.

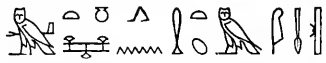
20) Ibidem, p. 279. C'est toujours Thot, ou la Raison qui parle.

21) LOUVRE, Pap. II, 1 (3071) § 9, a.

4. On lit sur le pylone du Temple de Xonsou à Karnak :

B. «*der Friedegruss wird ausgesprochen für deinen Namen.*»
D. «l'autorité de la parole est possédée par ta personne.»

5. Dans les matériaux publiés par Mr. DUEMICHEN :

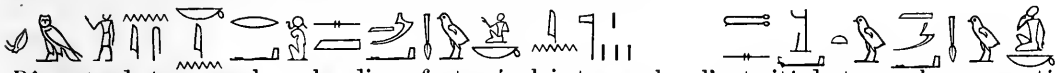


B. «*gesegnet sei der Weg deiner Majestät.*»
D. «la voie de sa Majesté est l'autorité de la parole.»

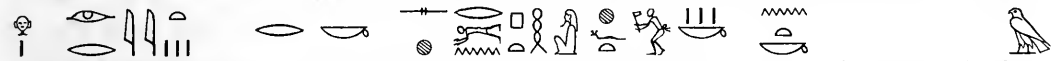
On peut également rendre en français l'autorité de la parole par le mot sagesse et alors le sens est toujours satisfaisant. Nous n'admettons donc pas l'interprétation de Mr. BRUGSCH.

Passons à d'autres exemples.

Dans l'une des plus anciennes rédactions du chapitre 151 du *Todtenbuch*, les paroles suivantes sont adressées au défunt dont l'âme doit renaître :



«Râ entend ton appel; les dieux font prévaloir ta parole; l'autorité de ta parole a emporté

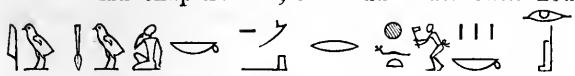


sur ce qui a été fait contre toi; Ptah a renversé tes ennemis. Tu es (maintenant) Horus

fils d'Hahor...»

Aucune autre interprétation ne me paraît donner un sens satisfaisant. Le Défunt, comme Osiris, ne triomphe de ses ennemis que par la sagesse qu'il a reçue de Thot. Il ne les combat pas, mais leur châtiment est réservé à Ptah qui préside à la nature matérielle.

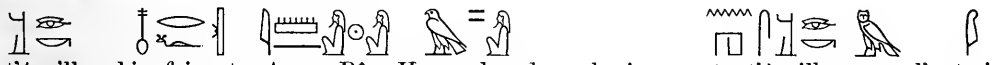
Au chapitre 127, 3—4 du *Todtenbuch* nous lisons :



«Est ta parole justice pour tes ennemis, Osiris, etc.»

C'est à dire : «Ta parole fait justice de tes ennemis, ou prévaut sur tes ennemis.»

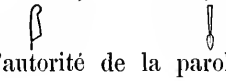
Un bel hymne intitulé : «Adoration au Soleil, Horus des deux horizons, au commencement du matin» débute par ces mots :



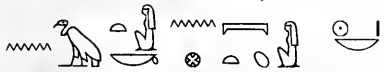
Tu t'éveilles bienfaisant, Amon-Râ, Horus des deux horizons; tu t'éveilles avec l'autorité

de la parole, Amon-Râ, seigneur des deux horizons.

Plus loin, dans le même texte on lit les passages suivants : «Tu sors, tu montes, tu



t'élèves en bienfaiteur, tu conduis ta barque, tu circules en elle; l'autorité de la parole



de ta mère Nou-t, chaque jour, (t'accompagne?) en haut; tes ennemis tombent, etc.»....

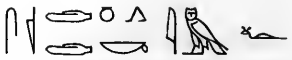
22) LEPS. *Denkm.* VI, Bl. 115.

Les dieux et les hommes en prière invoquent le Soleil sur son pavois par l'ordre[23]

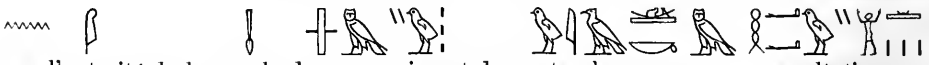
de ta mère Nou-t, etc.»...

Ta lumière luit comme un rayonnement, comme la justice[24] de ta parole pour

tes ennemis, etc...



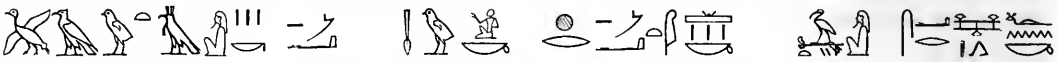
Ô, accompli comme le Soleil, Horus des deux horizons, tu navigues en lui[25]



par l'autorité de la parole de ceux qui sont dans ta barque, en exaltations....

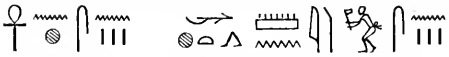
Un autre hymne contient le passage suivant:

Hommage a toi, Ptah[26], hommage aux dieux qui sont avec toi, ô grandi à la face de



ton cycle (divin); l'autorité de ta parole est dans tes vérités[27]; c'est Thot qui te l'apporte;

tu réconcilies par elle[28]; elle est (reconnue) parmi les hommes et auprès des dieux pendant



leur vie, et pendant leur mort[29].

Ce dernier exemple donne l'explication la plus complète et la plus satisfaisante des formules qui nous occupent.

Terminons cette étude en revenant au *Todtenbuch*. Le premier chapitre a été déjà l'objet de plusieurs interprétations. Voici comment, à mon tour, j'en traduis les premières lignes, après avoir comparé une dizaine de bons exemplaires. «Ô Osiris, ô Taureau de la région occidentale, dit Thot, ô roi des siècles, je suis le dieu grand au milieu de la divine barque Dep-t; j'ai combattu pour toi. — Je suis un de ces divins chefs royaux qui font prévaloir la parole d'Osiris contre ses ennemis, ce jour de l'appréciation des paroles. — Je suis de tes compagnons,

23) Litt. «l'autorité de la parole, le droit de la parole».

24) «Le droit, ou l'autorité» donnerait le même sens.

25) Le texte fait allusion au Pharaon, l'assimile au Soleil et le suppose incorporé dans l'astre pendant sa navigation céleste.

26) Ptah forme inerte ou matérielle d'Osiris, qui deviendra Sokari pour renaître ensuite en Harmachis ou Horus des deux hémisphères.

27) C'est-à-dire, ce sont des vérités, les vérités dont tu as le secret, qui constituent les droits ou l'autorité de ta parole. «La signification ordinaire de *xer* est «près de».

28) *s* peut être employé ici pour *su;* mais cette forme féminine du pronom se prend aussi dans un sens indéterminé, comme en français «cela».

29) LEPSIUS, *Denkm.* VI, Bl. 120, l. 85 à 88. Cette dernière phrase montre bien que pour les Égyptiens, la mort n'était pas l'anéantissement, mais seulement un changement passager, ainsi qu'on le voit dans Hermès Trismégiste. V. Traduction de M. MÉNARD, 1re édition, p. 13, 48; 89 et 93.

Osiris. — Je suis un de ces dieux qu'enfanta Nou-t; massacrant les antagonistes d'(Osiris) Ourd-het, emprisonnant ses ennemis pour lui. — Je suis de tes compagnons, Horus; j'ai combattu pour toi; je t'ai assisté. — Je suis Thot, faisant prévaloir la parole d'Horus contre ses ennemis, ce jour de l'appréciation des paroles, dans la Grande Demeure du Prince à Ôn. — Je suis Dad, fils de Dad; j'ai été conçu à Dadou, et je suis né à Dadou[30]. — Je suis avec les deux pleureuses[31] d'Osiris, gémissant sur l'Osiris dans les régions du lieu des deux couveuses[32], faisant prévaloir la parole d'Osiris contre ses ennemis. — Le Soleil repousse ceux-ci vers Thot, qui fait prévaloir la parole d'Osiris contre ses ennnmis, et (leur) expulsion est opérée par Thot».

Ici la parole d'Osiris, recevant son autorité de Thot, ou de la Raison, n'est autre que la loi divine qui fait dominer le bien sur le mal, la force active sur la force passive, la production sur la destruction. Les ennemis d'Osiris personnifient simplement le mal ou tout mauvais principe repoussé par la Raison.

Au chapitre 18 du *Todtenbuch*, le défunt demande à Thot de lui accorder le même bienfait, ou la même autorité, en vertu de son assimilation complète avec Osiris.

La formule est ainsi conçue: «Ô Thot, qui fais prévaloir la parole d'Osiris contre ses ennemis, fais prévaloir la parole de l'Osiris N. contre ses ennemis, comme tu fais prévaloir la parole d'Osiris contre ses ennemis par-devant les grands chefs royaux, etc.»

Elle est abrégée au chapitre 20: «Ô Thot, fais prévaloir la parole de l'Osiris N. contre ses ennemis, comme tu fais prévaloir la parole d'Osiris contre ses ennemis, par-devant... etc.»

Les chapitres 18 et 19 sont connus d'après leur titre, sous le nom de chapitres de la couronne de justification. On devra les désigner à l'avenir comme les chapitres de la couronne d'autorité, ou de persuasion. On trouve parfois cette couronne, formée de feuillages, sur la tête des momies. Elle rappelle par son sens symbolique le talisman qu'Isis suspendit à son cou, selon la fable, pendant le temps de sa grossesse, et qui signifiait *Parole véritable*[33].

Au commencement du chapitre 19 du *Todtenbuch*, il est dit au défunt: «Ton père Toum[34] te ceint de cette bonne couronne de persuasion dès ce commencement de la vie aimée des dieux, dont tu vis. Osiris, qui est dans la région occidentale, fait prévaloir ta parole contre tes ennemis. Ton père Seb t'accorde toutes ses substances afin qu'on t'acclame avec l'autorité de la parole d'Horus, fils d'Isis et fils d'Osiris, sur le trône de ton père le Soleil, pour renverser tes ennemis».

Dans ce texte, les dieux auxquels on attribuait à différents points de vue la paternité divine sont successivement désignés comme pères du défunt, qui devient à son tour un nouvel Horus. Seb, dieu du monde matériel lui donne ses substances pour qu'il participe de la nature physique, et qu'il revienne à la vie dans les mêmes conditions d'illégitimité divine qu'Horus fils d'Isis et d'Osiris. Osiris, enfin, assure le triomphe du défunt en lui communiquant l'autorité que sa parole a reçue de Thot.

30. Le *Dad* étant le symbole de la durée perpétuelle ou de la perpétuité, ce passage semble exprimer métaphoriquement que Thot, ou la Raison, est éternel ou non engendré, car on pourrait traduire également: «Je suis le Perpétuel, fils du Perpétuel; j'ai été conçu dans la Perpétuité, et je suis né dans la Perpétuité».

31. Isis et Nephthys. Voyez J. DE HORRACK, *Les lamentations d'Isis et de Nephthys*. — Un texte ajoute ici: «le jour de l'ensevelissement».

32. Ces deux couveuses, en égyptien *Zer-ti*, sont encore Isis et Nephthys, opérant l'incubation mystérieuse qui fait naître Horus des restes d'Osiris, ou qui, en d'autres termes, fait ressusciter le Dieu. Ainsi est exprimée l'éternelle rénovation de la nature, ou le triomphe de la vie sur la mort.

33. Φωνὴ ἀληθής. PLUTARQUE, *Traité d'Isis*, ch. 65 et 68.

34. Toum, le Soleil couchant qui se précipite dans la nuit exprime ici la mort ou les rites funèbres.

Arrêtons-nous, car nous n'en finirions pas si nous voulions passer en revue tous les exemples du *Todtenbuch*.

En résumé *màâ-xeru* exprime la vérité, la justice, le droit ou l'autorité de la parole, c'est-à-dire la persuasion, ou la faculté de persuader. L'homme qui possède cette qualité dans toute sa perfection est essentiellement «véridique» et «persuasif». Il a l'art de persuader ses ennemis, comme Osiris Ounnovré, par la sagesse éloquente dont Thot ou Hermès lui donna le secret.

Les textes ainsi interprétés n'admettent plus le dieu *justifié* où l'on ne pouvait voir qu'une puérilité absurde. Mais ils retrouvent leur véritable importance morale dans l'expression du triomphe absolu de la sagesse et de la raison.

Paris, 12 Septembre 1869.

T. DEVÉRIA.

# ÉTUDES DÉMOTIQUES

par

G. MASPERO.

L'Étude des écrits démotiques est restée jusqu'à présent le privilége exclusif de M. BRUGSCH. Seul parmi les savants contemporains, l'auteur de la *Grammaire* s'est donné la tâche d'élucider les textes obscurs qui nous ont conservé l'état de la langue égyptienne aux dernières époques de son histoire. Il n'est pas nécessaire de rappeler ici les glorieux travaux qui ont fondé sa réputation et reculé de ce côté les bornes de la science: tout égyptologue a pu apprécier ce qu'il a fallu de pénétration ingénieuse et de labeur ardu pour débrouiller le chaos de cette écriture inconnue et pour en faire jaillir la lumière. La Grammaire démotique, l'Étude sur le papyrus Rhind, la traduction du Roman de Setna, les articles nombreux répandus dans le Dictionnaire sont aujourd'hui et seront longtemps encore le point de départ de tous les travaux sérieux que l'on voudra tenter sur la langue des basses époques.

Il faut bien le dire, ce qui jusqu'à présent a rebuté les savants et les a empêché de continuer les recherches si heureusement commencées par M. BRUGSCH, c'est l'aridité même des écrits soumis à leur examen. L'interprétation des inscriptions hiéroglyphiques ou des papyrus hiératiques est toujours récompensée par la découverte d'un fait curieux ou d'une oeuvre nouvelle; l'histoire de l'Égypte, de ses moeurs, de ses habitants est sortie toute entière de ces déchiffrements féconds. A côté des Annales de Thotmès III, des panégyriques d'Una ou de N'ûm-h'otep, des oeuvres de Ptah'-h'otep, d'Enna et de Pentaûr, que nous offrent les textes démotiques? Des prières funéraires, des formules magiques hérissées de noms baroques, des contrats de vente ou d'achat, et, pour compenser tant de sécheresse et de pauvreté, une seule oeuvre véritablement littéraire, le roman de Setna. Après avoir reconnu cette triste vérité, bien des personnes ont pensé que le résultat final ne valait pas la peine qu'il fallait se donner pour l'obtenir, et se sont rejetées vers des études plus intéressantes et plus productives en apparence.

Pourtant, l'étude des textes démotiques n'est pas moins nécessaire à l'avancement de la science que celle des autres textes. S'ils n'ont par eux-mêmes qu'une valeur médiocre, la langue dans laquelle ils ont été rédigés mérite un examen approfondi. Intermédiaire entre le copte et l'Égyptien classique, elle nous met sous les yeux tous les changements que le cours des siècles avait apportés dans la langue antique des Pharaons. Elle n'a plus ni la fermeté parfois

obscure de l'idiôme primitif, ni l'élégance redondante qui marque les écrits du nouvel empire, ni même la concision un peu froide des époques saïtes; elle est terne et décolorée, sèche et verbeuse à la fois. Les tournures traînent et languissent; les termes inutiles s'accumulent, les régimes du verbe sont répétés de deux ou trois manières différentes à grand renfort de pronoms et de particules; on dirait d'un vieillard qui bégaie longuement des mots à défaut d'idées. Seul, le roman conserve les traces du style antique, et, sous sa forme récente, laisse percer quelquefois la forme primitive.

Ce sont ces changemens, ces altérations, ces dépérissements progressifs, cette décomposition lente mais certaine, qu'il faudrait noter et préciser, afin, non seulement de montrer aux Égyptologues comment l'Égyptien est mort, mais de faire voir aux philologues de toute espèce les diverses phases d'affaiblissement et de vieillesse par lesquelles peut passer une langue avant de mourir. L'étude serait intéressante et neuve: mais je n'ai pas la prétention de l'essayer dès à présent. Il faut, avant de l'aborder, posséder un certain nombre de textes traduits et commentés de la même façon que les textes hiéroglyphiques ou hiératiques des grands siècles. C'est cette tâche ingrate que je me suis imposée tout d'abord. Je compte choisir, parmi les débris qui composent la littérature démotique, quelques fragments, formules magiques, prières, contrats, qui pourront donner une idée de sa nature, et je penserai n'avoir pas entièrement perdu mon temps et ma peine si mes essais, pour arides qu'ils soient, peuvent servir un instant au progrès de nos études communes.

Paris, 2 Janvier 1869.

## 1°. LES PAPYRUS MAGIQUES A TRANSCRIPTIONS GRECQUES.

Je ne sais pas d'écrits qui présentent moins d'intérêt par eux-mêmes que les recueils de formules magiques, connus généralement sous le nom de papyrus gnostiques. A part les transcriptions en lettres grecques de certains noms barbares, ils ne renferment rien qui mérite d'attirer l'attention: ce sont des recettes plus ou moins puériles destinées à préparer les objets requis pour les cérémonies magiques, des invocations bizarres, mêlées à de longues listes de mots étranges, empruntés à des langues inconnues ou forgés de toutes pièces par le magicien. Toutefois, la netteté et la beauté de leur écriture, la clarté et l'élégance relatives de leur rédaction en font un auxiliaire précieux pour l'étude des formes démotiques. Je donnerai donc de chacun d'eux quelques extraits qui permettront, je l'espère, aux curieux de se faire une idée générale de leur nature et de traduire assez facilement les parties que je laisse de côté.

Les papyrus de cette classe, signalés jusqu'à présent, sont au nombre de trois: deux à Leyde, publiés dans le grand ouvrage de LEEMANS, un à Paris, au musée du Louvre, dont je compte publier le fac-simile.

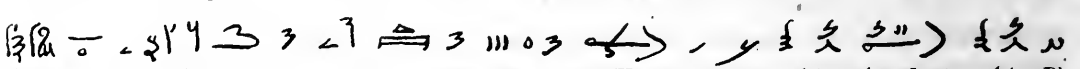
### A. LE PAPYRUS DE LEYDE A, N° 65.

Écrit au recto et au verso, ce premier papyrus est le plus connu de la série. Il a déjà été étudié par MM. LEEMANS, BIRCH et BRUGSCH; mais les deux premiers se sont contentés de vérifier, au moyen des transcriptions grecques, la valeur phonétique de certains signes hiéroglyphiques; le dernier en a tiré maint exemple pour sa grammaire, sans jamais toutefois essayer la traduction suivie d'une formule complète. J'ai choisi pour les expliquer les pages XX et XXI du Recto, qui referment quatre formules d'évocation différentes.

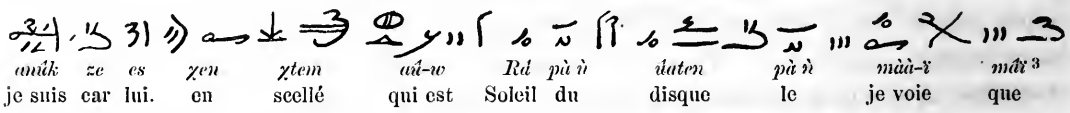
La première a pour but de procurer au magicien la vue du Soleil. L'écriture démotique dans laquelle elle est rédigée est mêlée de nombreuses formes hiératiques de basse époque dont la présence ajoute aux difficultés du déchiffrement. Cette évocation paraît avoir joui d'une grande vogue et se trouvait répétée deux fois dans notre papyrus, à la page I et à la page XX. La version de la page I est fort mutilée: il ne reste que l'extrémité gauche des lignes, et encore, une erreur du dessinateur, les a brouillées dans le fac-simile. Néanmoins les débris subsistants sont très lisibles, et peuvent être interprétés facilement grâce à la version de la page XX.

Cette découverte nous permet de restituer au moins la moitié de ce qui est aujourd'hui la 1ère page du manuscrit.

*. Rá pà en ûaten pà en màà en ûdû-t*[2] *hmû ûdb*[1] *Ki*
Soleil du disque le voir pour d'évocation formule Autre



*nûter-u en mû-t tà pe-t tà nàï Un en ew ás' aû-ar-k nte ás' Pà*
, dieux des mère , ciel le moi Ouvre . (elle) prononcer que tu dois Conjuration



*anûk ze es χen χtem aû-w Rá pà n ûaten pà n màà-ï mût*[3]
je suis car lui. en scellé qui est Soleil du disque le je voie que

---

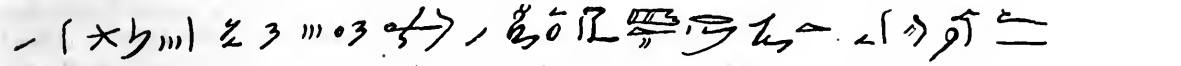
1) La formule  qui revient si souvent dans les pages de notre papyrus est formée du verbe *ûdb*, hiér. , *purifier, sanctifier*, et du substantif, , Var. (Pap. de Paris, *passim*) hiér. , copte ⲱⲧⲟ, *vase*, et en général *tout ustensile, tout objet d'utilité domestique*. M. BRUGSCH qui ne l'avait pas transcrite, l'a rendue à diverses reprises dans sa grammaire par *initiation, purification lustrale, initier*. Le sens littéral est *purification, sanctification du vase ou des ustensiles;* l'expression servait donc à désigner primitivement la cérémonie par laquelle le magicien consacrait les objets nécessaires à ses opérations. Toutefois, les exemples nombreux que nous avons rencontrés jusqu'à présent nous prouvent que, par extension, on l'avait appliquée au résultat que produisait, selon le magicien, la purification des ustensiles magiques, soit à l'évocation elle-même, soit à l'apparition qui suivait l'évocation.

2) Cfr. la forme hiéroglyphique , BRUGSCH, *Dict.* p. 325—326, converser, causer avec quelqu'un.

3) Ce groupe se trouve à la page VIII, l. 15 du même papyrus transcrit en lettres grecques par *MAÏ (sic)*.

*pâï Râ pà nâît nte n-am-ew ar aâ-ï nte pà s'alel [4] nuter-u arpaû S'ebak*
le Soleil le devant elle je fais que l'oraison ; des dieux l'enfant , Shebak

*neb-t ûr-t hakenaû-t en teb-t âq ar zi-t nte- teb t-ï At*
dame , la grande d'Hakent [5] à côté entrée de faire l'action pour [est] de moi père

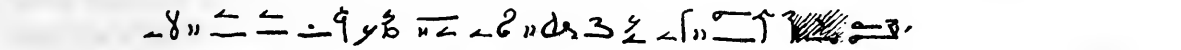


*en aïχ [7] neb-t ta nâï ûn en Neb-t hà-t [6] tà râsq'ti qenhâ-t*
; *Khous* des dame moi , Ouvre ; Nephthys Tarâshti de l'angle

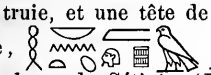
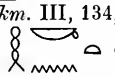
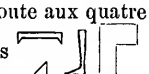
---

4) Copte ⲥⲱⲗϫ, *Théb.* ⲥⲱⲗϩϫ, *Th. M.* prier, bénir ; ⲥⲱⲗϫ, ⲟⲩ *Th.* ⲥⲱⲗϩϫ *T. M. B.*, prière.

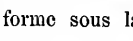
5) La déesse Hakent n'a pas encore été signalée que je sache. Je l'ai retrouvée trois fois sur des monuments de diverses époques. 1°. À la page II, l. 14 de notre papyrus, où l'évocateur fait appel à son pouvoir et se revêt de son nom pour évoquer les esprits :

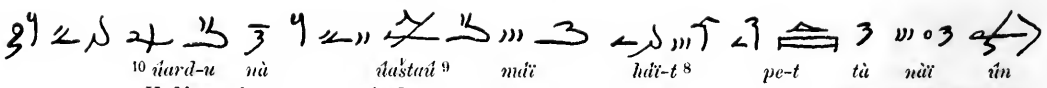


*tentenaû-t en âr-w ntï gesà-ût mâ neb-t hâkenaû-t . . . . . Nûk*
bandelettes de lie qui , l'embaumement de dame Hakent . . . . . Je suis

2°. Dans le grand recueil de LEPSIUS (IV, 34 a, b.) sur un monument d'époque Ptolemaïque, où elle apparaît comme l'une des formes de Thoëris, *Tà-Ûr-t* ou *Apet*, la concubine de *Typhon*. Elle est représentée avec un corps de truie, et une tête de vautour surmontée du diadème *Atew*. Dans la légende qui accompagne cette figure,  le graveur a échangé par erreur la lettre contre le signe . 3°. Au tombeau de Séti 1er (*Denkm.* III, 134, d), parmi les divinités qui font hommage au dieu soleil. Le nom est écrit phonétiquement  et idéographiquement , ce qui semble donner pour étymologie le verbe *invoquer, acclamer*. D'après les passages signalés, elle aurait eu à la fois un rôle astronomique et religieux. Au tombeau de Séti 1er, elle est placée entre la déesse de l'Ouest et celle de l'Est ; sur le monument ptolemaïque, elle est associée aux divinités des jours épagomènes, enfin dans le passage qui a donné lieu à cette note, elle a le titre de *dame de l'angle*. Ce titre nous permet de passer facilement de son rôle astronomique à son rôle funéraire. Elle était assimilée sans doute aux quatre génies si souvent représentés sur les cercueils, en forme d'éperviers momifiés, et dénommés  *seigneur de l'angle*. De là, cette mention du papyrus gnostique (p. II, l. 14) *Haken-t dame de l'embaumement, celle qui lie de bandelettes*.

6) Je ne sais comment expliquer les caractères hiératiques assez mal tracés qui précèdent le nom de Nephthys. Peut-être faut-il les lire la joyeuse. Je dois avouer que, dans ce cas, la variante du verbe si connu *être en joie, se réjouir*, serait tout-à-fait nouvelle.

7) Ce mot  est la forme sous laquelle l'écriture démotique reproduisait le nom des ou du *Todtenbuch* et des autres textes funéraires. Le rôle des génies ainsi désignés n'est pas toujours fort clair, et semble avoir varié suivant les époques : Un passage curieux des livres Hermétiques montre quelle était, au moins vers le temps où fut rédigé notre papyrus, l'opinion des théologiens à l'égard de ces êtres mystérieux. «L'intelligence toute nue ne pourrait s'établir dans «un corps de terre, et ce corps passible ne pourrait contenir une telle immortalité ni porter une telle vertu. «L'intelligence prend l'âme pour enveloppe ; l'âme, qui est divine elle-même, s'enveloppe d'esprit, «et l'esprit se répand dans l'animal. Quand l'intelligence quitte le corps terrestre, elle prend aussitôt sa «tunique de feu, qu'elle ne pouvait garder lorsqu'elle habitait ce corps de terre ; car la terre ne supporte «pas le feu dont une seule étincelle suffirait pour la brûler. C'est à cause de cela que l'eau entoure la «terre et lui forme un rempart qui la protège contre la flamme du feu. Mais l'intelligence, la plus sub-«tile des pensées divines, a pour corps le plus subtil des éléments, le feu. Elle le prend pour instru-«ment de son action créatrice. L'intelligence universelle emploie tous les éléments, celle de l'homme seule-«ment les élémens terrestres. Privée du feu, elle ne peut construire des oeuvres divines, soumise qu'elle «est aux conditions de l'humanité. Les âmes humaines non pas toutes, mais les âmes pieuses, sont



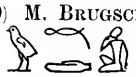
[10] *ûard-u* *nà* *ûastaï* [9] *maï* *hdï-t* [8] *pe-t* *tà* *nàï* *ûn*
: Urdû-s les j'adore que premier ciel le ouvre-moi

« démoniaques et divines. Une fois séparée du corps, et après avoir soutenu la lutte de la piété, qui « consiste à connaître Dieu et à ne nuire à personne, une telle âme devient toute intelligence. Mais l'âme « impie reste dans son essence propre et se punit elle-même en cherchant pour y entrer un corps terrestre, « un corps humain, car un autre corps ne peut recevoir une âme humaine, elle ne saurait tomber dans « le corps d'un animal sans raison; une loi divine préserve l'âme humaine d'une telle injure..... Quand « l'intelligence est devenue démon, et que d'après les ordres de Dieu, elle a pris un corps de feu, elle « entre dans l'âme impie et la flagelle du fouet de ses péchés. L'âme impie se précipite alors dans les « meurtres, les injures, les blasphèmes, les violences, de toutes sortes et toutes les méchancetés humaines. « Mais, en entrant dans l'âme pieuse, l'intelligence la conduit à la lumière de la gnose. » (Hermès Trismégiste, trad. L. MÉNARD, p. 65—67.)

Si je comprends bien la pensée de l'auteur gréco-égyptien, ce qui correspond au des Livres hiéroglyphiques est la réunion après la mort de l'intelligence ignée à l'âme humaine ou . Suivant que l'âme est impie ou pieuse, le génie qui résulte de cette union est bienfaisant ou malfaisant; il va vers la lumière de la Gnose, ou bien se rabat vers la terre, et par un effet de sa méchanceté native, tourmente les vivants. Ces données répondent parfaitement à ce que nous savons de la nature et des facultés du . La racine *rayonner, brillant* d'où est tiré le nom des génies, répond parfaitement à ce que dit le texte grec de l'intelligence et de son vêtement de flamme. De même que l'intelligence en entrant dans l'âme pieuse la conduit à la lumière de la gnose, le du *Todten-buch* se dirige vers le disque rayonnant du soleil pour se fondre dans sa clarté. De même, que l'intelligence entrant dans l'âme impie, la torture et la pousse à tourmenter les vivants, le des documents antiques a dans certaines circonstances des facultés malfaisantes. Il entre dans le corps des vivants, occasionne la folie, le meurtre, les maladies de tout genre qui attaquent l'espèce humaine. Les recettes médico-magiques traduites par M. PLEYTE sont dirigées contre des esprits possesseurs de cette nature, et l'un des papyrus du Musée de Leyde contient une prière curieuse où un mari prie le de sa femme défunte de ne point revenir le tourmenter.

8) Le premier ciel renfermait donc les *Aχimu Urdu*. Dans un autre endroit du même papyrus (p. XIII, l. 32-33) le septième ciel est mentionné

*qenûh-t en safeχ-t tà χen ntï smen-tù n pe-t safeχ-t tà ent χen pà Anûk en Ze*
septième angle dans le qui est établi , qui est dans le 7e ciel celui Je suis Car,

9) M. BRUGSCH en donnant la forme démotique de ce verbe n'a point signalé sa forme hiéroglyphique  , *ûs'ed*. Je l'ai rencontrée deux fois, 1° Dans LEPSIUS, *Denkm.* III, 13a, l. 13:

On invoque le dieu qui se trouve en elle,

*Elle*, désignant ici la salle de la double justice; 2° dans la grande Inscription d'Abydos l. 29-30.

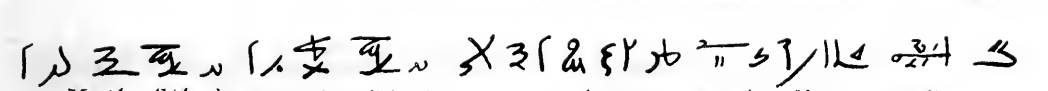
S. M. entra pour implorer (la bienveillance?) de son frère Anhour, fils de Râ.

La forme hiératique se trouve au papyrus Prisse, p. VII, l. 1.

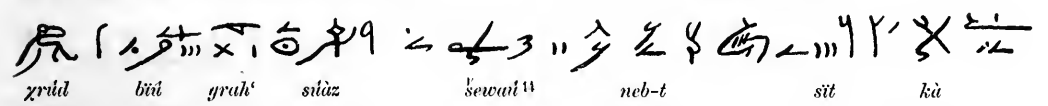
10) Le nom des *Urdû*, écrit ordinairement d'une façon un peu différente dans les textes démotiques, se retrouve une fois sous la même forme dans le papyrus gnostique du Louvre, p. III, l. 3.

*Asar en nower Úard-t-u*
les bons [A·χimû] Urdû d'Osiris.

J'ai réuni dans un autre endroit quelques notions sur les figures diverses que revêtent les dieux nommés *Aχimû-Urdû* et *Aχimu-Sekû* (*L'Inscription dédicatoire du Grand temple d'Abydos*, p. 58—59 note). Voici un passage d'Hermès Trismégiste qui pourra peut-être jeter quelque lumière sur leur nature et leur rôle. « De « l'âme unique de l'univers sortent toutes les âmes qui se répandent et sont distribuées dans toutes les

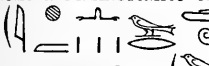
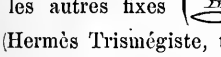


*Mentú sâh'ú pà ah' [13]Res? [12]sâh'ù pà nûter-n arpuí hber anûk ze*
, de Mentou image? O. . du midi? image? l' des dieux l'enfant [11]Heber je suis car

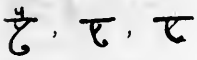


*χrûd bïú grah' siàz šewaí[14] neb-t sït kà*
enfant, esprit, de la nuit illuminateur , des épouvantements seigneur , fécondant taureau

*kukuí kà? nûter mú χrûd [17] . . alà [16]là hàï nûter [15]mú*
des ténèbres taureau? , divine essence enfant , . . . . . lion, Oh! divine! essence

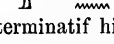
«parties du monde. Ces âmes traversent de nombreux changements, soit heureux, soit contraires. Les «âmes rampantes passent dans les êtres aquatiques, celles des animaux aquatiques dans ceux qui habitent «la terre, celles des animaux terrestres dans les volatiles, les âmes aériennes dans les hommes; les âmes «humaines parviennent à l'immortalité en devenant des démons. Ensuite elles entrent dans le chœur des «Dieux immobiles (  ); car il y a deux chœurs de Dieux, les uns errants «( ), les autres fixes (  ); celui-ci est le dernier degré de l'initiation glorieuse de l'âme.» (Hermès Trismégiste, trad. L. MÉNARD, p. 60).

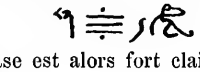
11) Je ne connais ce dieu que par les textes démotiques relatifs à la magie. (Cfr. *Pap. gn. de Leyde*, p. XIII, l. 21.)

12) Le signe qui se rencontre deux fois dans ce passage m'est d'ailleurs inconnu. Je l'identifie conjecturalement à l'hiéroglyphe qui prend dans les textes démotiques des formes si différentes  , etc. Son phonétique ordinaire est *forme, image.*

13) Le fac-simile a passé l'exclamation *Oh!* qui se trouve dans le texte. J'ai restitué ce mot dans la transcription et dans la traduction.

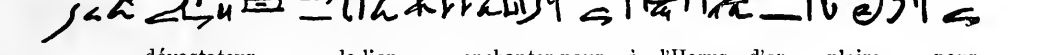
14) Ce mot se trouve écrit plusieurs fois hiératiquement. à la page I, l. 3 par exemple. A la page XXII, l. 6 il est transcrit par ⲤⲂⲈⲤⲂⲎ où l'on trouve, comme dans plusieurs autres endroits, un mélange curieux de lettres grecques et égyptiennes.

15) Ces groupes sont du mauvais hiératique de l'époque romaine. Les trois premiers signes sont facilement reconnaissables; ils se lisent  . Les deux derniers sont plus difficiles à déterminer: j'y vois une ligature maladroite du déterminatif hiératique de l'eau et du signe *dieu*. Cette décomposition est prouvée par un passage du papyrus gnostique de Paris, où on lit (p. II, l. 14).



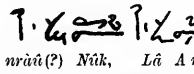
sans le signe divin. Le sens de la phrase est alors fort clair; on y trouve la formule *enfant, essence ou eau divine*, si fréquente à toutes les époques.

16) est le sémitique אריה, *leo*, dont on trouve quelques exemples dans les textes hiératiques. Au papyrus Anastasi N° I, p. XV, l. 2 il est dit du Mohar,



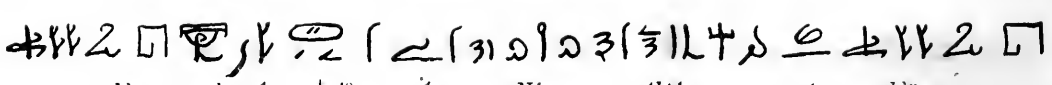
dévastateur le lion enchanter pour, à l'Horus d'or plaire pour

Le papyrus de Paris, au milieu d'une énumération d'animaux, dit (p. III, l. 8)

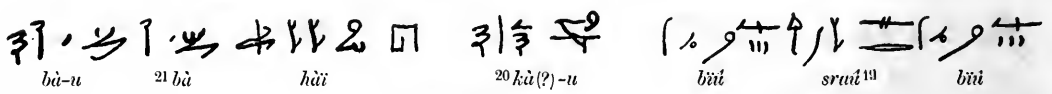


*nràû(?) Nûk, Lâ A nûk*
le vautour(?) Je suis ,le lion Je suis

17) Je ne puis lire le premier signe de ce mot, qui, d'après son déterminatif, est évidemment un nom d'animal.

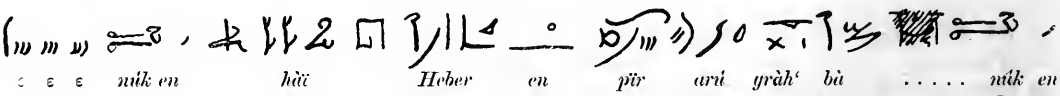


*hàï* *qà* *aâ* *ša*[18] *ûr* *Nûn* *Abtû* *χent* *hàï*
Oh ! ,élevé bassin grand Noun ,d'Abydos habitant Oh !



*bà-u* [21]*bà* *hàï* [20]*kà(?)-u* *bïï* *srut*[19] *bïï*
des âmes âme Oh ! ,des taureaux sacrés âme , du bélier âme

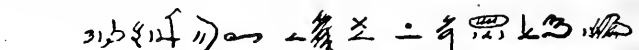
*nàï* *în* *en* *nût* [23] *mû-t?* [22]*kà* *kakaû* *en* *kà*
moi Ouvre Noût de sa mère? taureau , des ténèbres taureau,



ε ε ε *nûk en* *hàï* *Heber* *en* *pïr* *arú* *gràh'* *bà* ..... *nûk en*
ece, Je suis Oh ! Heber d' sortie forme, de la nuit âme ..... Je suis

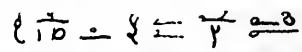
---

18) Ceci est la forme hiératique du mot (*Todtb.* 130, 6) (*Todtb.* 17, 17) ϢHI, *bassin*. Cette même forme se retrouve dans un autre endroit du papyrus du Leyde, où il est dit d'une femme que l'on veut rendre amoureuse (p. VIII, l. 20).



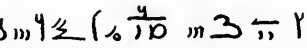
*es* *h'ez* *χen* *ût* *en* *ša* *ûd-t* *în* *mài*
son coeur dans feu de bassin un y ait Qu'il

19) C'est l'hiéroglyphique qui se trouve aussi en démotique sous la forme . Cfr. *Pap. gn. de Leyde*, p. XII, l. 26, où le conjurateur s'écrie :



*srú* *en* *tap* *ûd* *Nûk*
bélier de tête une Je suis

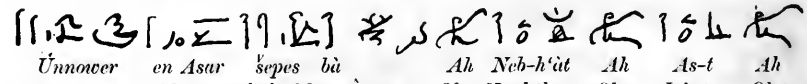
Ailleurs, le même mot, en combinaison avec d'autres éléments, sert à former un nom magique et se trouve transcrit en lettres grecques (p. VIII, l. 10).



*tû ï ran* *CPO* *CITAME*
[est] mon nom *Situmèsro*

20) Le signe démotique excessivement rare qui se trouve en cet endroit me paraît répondre au groupe hiéroglyphique formé du taureau perché sur le signe d'honneur et qui désigne *les taureaux sacrés*.

21) Cette forme hiératique se retrouve souvent dans les textes démotiques à la place de la forme ordinaire. Par exemple, *Pap. de Paris*, p. V, l. 14—15 :



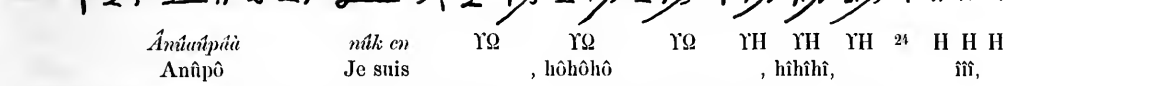
*Ûnnover* *en Asar* *šepes* *bà* *Ah* *Neb-h'àt* *Ah* *As-t* *Ah*
Onnophris ! d'Osiris vénérable Âme Oh ! Nephthys Oh ! Isis ! Oh !

22) Cfr. *Pap. de Leyde*, p. II, l. 14 :

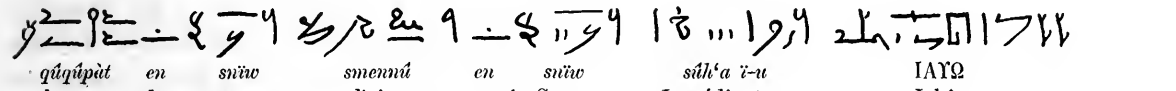
*etc.* *AAT* *kà* *Bïqàt* *Nûk*
*etc.* *kalat* *Biqat* Je suis

23) Je crois reconnaître dans le sigle démotique qui précède le nom de la déesse Nout une forme approchant de l'hiératique , hiér. *mère;* l'expression totale serait : , *taureau* ou *mari de sa mère* (κάρκηφις) *Nût.*

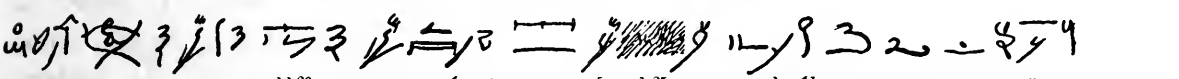
*Âmûaûpâà* *nâk en* ΥΩ ΥΩ ΥΩ ΥΗ ΥΗ ΥΗ [24] H H H
Anûpô Je suis , hôhôhô , hîhîhî, îîî,



ΟΥ . . . ΟΥ APOΥEI *tehîbûû-âà,* *ah* *Mâ-t* *Mirîpâà*
ou . . . ou , Arouî , Tehibâô , O ! Mâ , Miripô



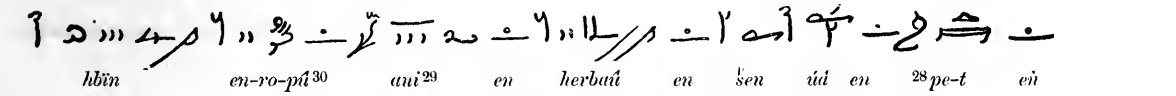
*qûqûpât* *en* *snïw* *smennû* *en* *snïw* *sâh'a ï-u* ΙΑΥΩ
huppe de sang d'oie *smennû* Sang Ingrédients : . Jahô,



*qes-u* *àà* [26] *sennû-pet* [*amï*] [25] *àmûlaz* *en* *snïw*
, Albâtre (?) ,plante *Âà* plante *sennû-pet* plante [*amï*] chouette de sang

*mâ* *arû* *nuz* [27] *As-t . . . . pà* *χer-u* ,*mâ-t* *en χesteb*
de en forme piler , plante ..... d'Isis, eneens ,véritable lapis

*âà* *bïâ en* *rïm-t* *h'er* *en-am-ew* *ek bâl(?)-t* . . . . . *ntû-k* *benen-t*
grand l'esprit de la larme avec [lui] ton oeil frotte Toi pilule

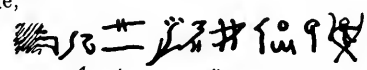


*hbïn* *en-ro-pî* [30] *ani* [29] *en* *herbaû* *en* *šen* *úâ en* [28] *pe-t* *en*
d'ébène ou bien *ani* d' , *herbaû* de arbre un (venant d') ciel du

---

24) Ici l'ΥΗ grec représente le égyptien et tient lieu d'aspiration. ΥΗ, répond à ΗΙ, comme plus loin ΙΑΥΩ à *Jaho* . Cfr. p. X, l. 31 et p. XI, l. 1.

25) La lacune paraît pouvoir se combler, au moyen d'un passage du papyrus du Louvre, qui renferme une énumération analogue,



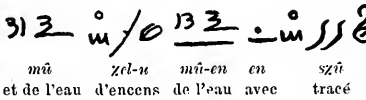
*sennû-pet* *amï* *qes-u*
plante *sennu-pet*, fleur *ami*, albâtre?

26) Le nom de cette plante semble se rattacher au copte ⲉⲓⲁⲇ, T. ⲟⲇ, ⲓⲁⲇ, M. ⲟⲇ, Lin

27) Je ne lis pas nettement les premiers signes de ce nom de plante. Le nom d'Isis, qui entre dans sa composition, se retrouve également dans le nom latin et grec d'une sorte de produit maritime, dont parle Pline. «*Juba tradit, circa Troglodytarum insulas, fruticem, in alto, vocari Isidis crinem, corallio similem, sine foliis; praecisum, mutato colore, in nigrum dureseere; quum cadat, frangi.*» (Hist. Nat. XII, 42; cfr. Agatharchides, *de mare Erythraeo*, dans les *Geogr. Graeci minores* T. I. p. 193.)

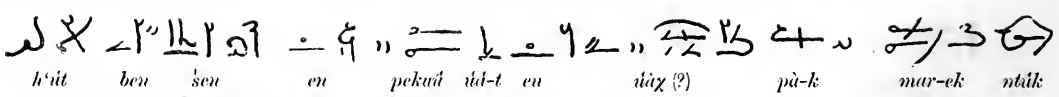
28) D'après le déterminatif, cet *esprit grand du ciel* est une sorte d'oiseau mystique, peut-être le *Bennou.*

29) Ce mot est peut-être le copte ⲓⲁⲛ, M. ⲡⲓ, ἴον, *Viola;* d'où ⲓⲁⲛⲙⲟⲩⲉⲣ M. ⲡ. *Endivia sylvestris.* On en extrayait une matière colorante, employée pour peindre certaines figures magiques. Pap. de Paris, p. V, l. 19—20.



*anï* *en* *mû* *χel-u* *mû-en* *en* *szû* *Bïnû* *Ah*
d'*anï* et de l'eau d'encens de l'eau avec tracé Bennu Oh

30) M. BRUGSCH n'a pas donné, que je sache, l'explication de ce groupe important, qui revient tant de fois dans les textes démotiques. L'étude des passages où il se rencontre m'a



*h'ût* *ben* *śen* *en* *pekuâ* *ûd-t* *en* *ûàχ* (?) *pà-k* *mar-ek* *ntâk*
mâle palmier [fibres de] de étoffe une avec nudité (?) tà lies tu

«Autre formule d'évocation pour voir le disque du Soleil.

«Conjuration que tu réciteras.

««Ouvre-moi le ciel, mère des dieux, que je voie le disque du soleil, qui est scellé en «lui. Car je suis Sevek, l'enfant des dieux; la prière que je fais en présence de Râ, mon père, «[a pour but] de me faire pénétrer à côté d'Haken, la grande, dame de l'angle. Tarashti «Nephthys! Ouvre-moi, dame des Khous; ouvre-moi le premier ciel, que j'adore le chœur des «dieux immobiles. Car, je suis Heber (?), l'enfant des dieux, l'image du midi (?). O! image (?) de «Month, taureau fécondant, seigneur des épouvantements, illuminateur de la nuit, esprit, «enfant essence divine. Oh! lion! .....! enfant, essence divine! taureau (?) des ténèbres! «Oh! habitant d'Abydos! grand Noun, bassin sublime! Oh! âme du bélier! âme des taureaux «sacrés (?)! Oh! âme des âmes! taureau des ténèbres! taureau [mari] de sa mère (?) Nout! «Ouvre moi! Je suis ..... l'âme de la nuit, la forme issue d'Heber (?). Oh! Je suis, E, E, E; «I, I, I; Hî, Hî, Hî; Hô, Hô, Hô! Je suis Anipô, Miripô, Mâ. O Tchibô, Arouï, Ou...ou, Jâhô!»

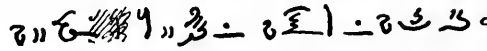
«Recette:

«Sang d'oie *smennû*, sang de huppe, sang de chouette; plante *amï* (?), plante *sennû-pet*, plante *Aa;* albâtre (?), lapis vrai; encens, cheveux (?) d'Isis: Piler en forme de pilule.

«Frotte ton œil avec la larme de l'esprit grand du ciel [recueillie] sur un arbre *herbau*, sur un arbre *anï*, ou sur un ébénier; couvre ta nudité (?) d'une étoffe en [fibres de] palmier mâle».

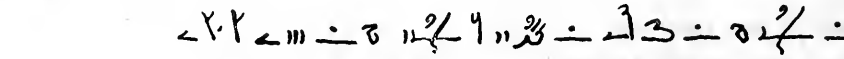
---

révélé pour lui le sens *ou bien*, dont voici quelques exemples. Dans un endroit du papyrus de Leyde (p. XVIII, l. 33), où il est question d'une préparation médicinale, il est dit que l'opérateur doit verser

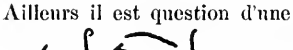


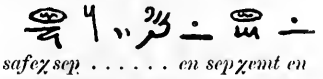
*hanqau* ..... *en* *arp* *en* *Ze* *Ûâ*
de bière *ou bien* vin de vase Un

Le groupe qui désigne le second liquide à verser est un peu endommagé, mais ce qui en reste nous permet de lire distinctement le mot connu *h'âq*, bière. Dans un autre passage (p. XX, l. 14) il s'agit d'une lampe que l'on doit remplir



*ï-t* *en* *neh'* ..... *en* *mû-t* *en* *neh'* *en*
rosée de d'huile ou bien véritable d'huile

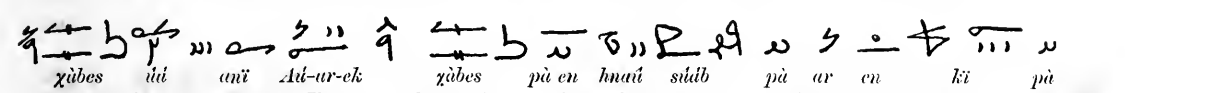
Ailleurs il est question d'une invocation qui se fait, en face du Soleil, au matin, *ûâbi pà Rà en ûâû*  (p. X, l. 23—24)



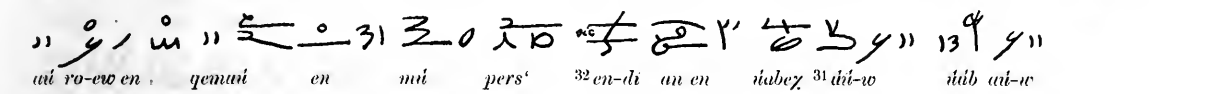
*safeχ sep* ..... *en sepχemt en*
sept fois ou bien trois fois

Le sens de la locution ressort clairement de ces exemples; reste à en trouver la lecture. Le signe supérieur correspond au sigle supérieur des locutions ,  hier. , ;  est l'article démonstratif, suivi du déterminatif général des idées abstraites. La locution totale correspond donc exactement à *em rá pû* des textes hiératiques, et doit se lire, avec changement de la préposition affixe, *en ro pû, ou bien.*

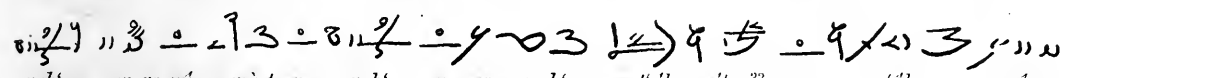
La seconde formule d'évocation n'a pas comme la précédente un but spécial. Il s'agit simplement d'évoquer les dieux au moyen d'une lampe préparée d'une certaine manière.



*χàbes ûû anï Aû-ar-ek χàbes pà en hnaî sûûb pà ar en kï pà*
lampe une apportes Tu lampe la de conjuration la faire pour formule La



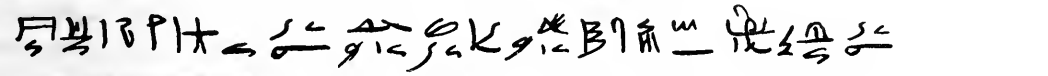
*aï ro-ew en qemaî en mî pers' [32]en-di an en ûabeχ [31]ûû-w ûûb aï-w*
est ; sur elle de gomme de l'eau frotte pas ne ; et brillante pure



*neh' en-ro-pî mù-t en neh' en ew meh' en-t'ûk sûten[33] en s'ûl paî-w*
d'huile ou bien pure d'huile la remplis Toi fin lin de mêche sa

---

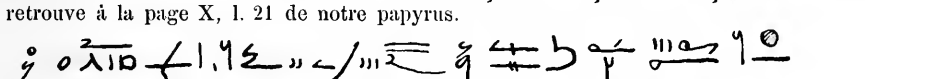
31) M. BRUGSCH rapproche ce mot de l'hiéroglyphe , Var. , *blanc, brillant*. Le sens qu'il donne est évident, mais le rapprochement n'est pas entièrement exact. Le mot démotique est évidemment une forme de , que l'on rencontre plus d'une fois dans les textes hiératiques ; par exemple, au pap. An. II, p. 6, l. 2, il est dit de Menephtah :



ciel au qu'étoile plus ton œil brille, d'oreilles des milliers Tu as

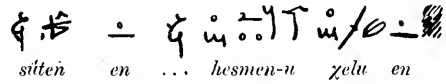
(Cfr. An. III, p. 7. l. 2.) Le copte a conservé le même mot, sous une forme un peu adoucie, ⲟⲩⲃⲁϣ *T. M.* ⲟⲩⲱⲃϣ, ⲟⲩⲟⲃϣ *Th. M. blanc, brillant.*

32) se rapporte évidemment au copte ⲡⲣϣ, ⲡⲉⲣϣ, ⲡⲁⲓⲣϣ, *T. B.* étendre, verser. Il se retrouve à la page X, l. 21 de notre papyrus.



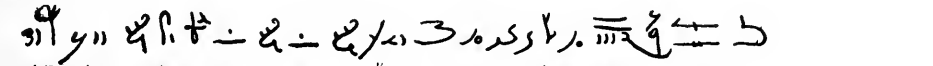
*er-ew per[s] di an-u au en nemaïr χàbes ûû anï-k χen*
la frotte pas qu'on ne : de cuivre (?) lampe une tu apportes Alors

33) Ce mot, écrit au papyrus de Paris , est le correspondant démotique de l'hiéroglyphique , qui désigne le lin royal, le fin lin. Ce mot se trouve fréquemment uni au signe idéographique des étoffes, dans l'expression composée , qui signifie *une bandelette, une tresse de fin lin.* Pap. de Leyde, p. V, l. 12.



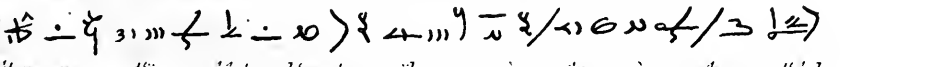
*sûten en ... hesmen-u χelu en*
de lin. bandelette une ,sel encens

Pap. de Paris p. VI, l. 14 :

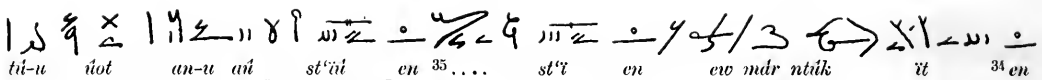


*ûûb aï-w sûten en ... en [v]sûl h'er aï nemaïr en χàbes*
pur de fin lin de tresse une mêche et dessus de cuivre une lampe

Le phonétique nous est donné par le papyrus de Leyde, p. VIII, l. 7.

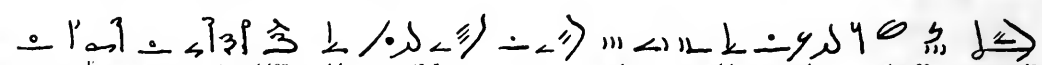


*sûten en t'ïs ûû-t en h'er nte sïb en pà χâr pà mûr en-t'ï-k*
lin de tresse une avec ci-dessus bœuf du peau la attache



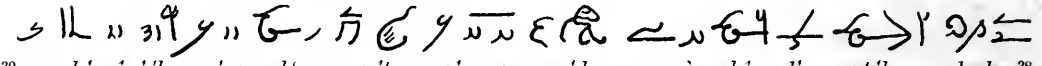
*tú-n ûot an-u aú st'ûú en* [35] .... *st'ï en ew mdr ntûk ït* [34] *en*

[eux] ne brûlent point qui [cette espèce de fils] de .... fils de la lies Tu de rosée



*en ḳen en s'emâú* [37] *ûût Abd n zâï ûd-t en tû-w dχï* [36] *ent-t'ûk-*

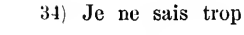
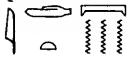
de bois de cheville à une , levant du paroi une à suspends la Toi



[39] *ar bú aû ûûb aú-w peh' en mût paú-w en χrûd χem pà hd dï entûk daphne* [38]

avant , pur est , derrière par milieu son dans enfant petit le tenir fais Tu ; laurier

---

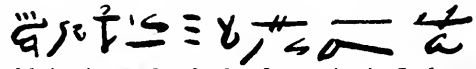
34) Je ne sais trop ce qu'était cette  huile de rosée, dont il est ici question. Le sens de rosée pour le mot est bien prouvé par l'équivalent hiéroglyphique  , et par un autre passage du papyrus de Leyde p. XIII, l. 23, où il est question de



*dûûú-t n ït tà*

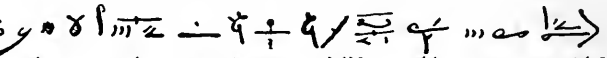
matin du rosée la

35) Le chiffre qui suit le mot *set'ï* est embarassant; d'après un autre passage du même papyrus, il paraît désigner le nombre neuf. Le mot lui-même est fort simple. Il se rapporte à l'hiéroglyphique , corde, fil, en copte ⲥⲁϩ *M.* ⲘⲒ, fil; ⲤⲎⲦⲈ, *Th.* ϯ, tresse formée de plusieurs fils. On trouve dans les textes hiératiques de Leyde (Pl. p. 112).



fabrication (?) de des bandeau à toi Je donne

et dans un passage de notre papyrus, Verso p. VI, l. 3.

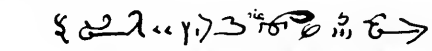


*s'emât aûw set'ûú en t'ïs en sàdàl ûd anï ent-t'ú-k*

allumée fils de tresse de mèche une Apportes

Ces *fils, de l'espèce des fils qui ne brûlent point*, sont évidemment des fils d'amiante.

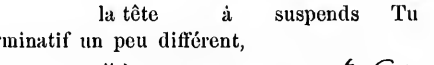
36) Le mot , *ûïχ*, et ses variantes se rattachent à l'hiéroglyphique , *élever, suspendre.* On le trouve pap. de Leyde, p. IV, l. 27.



*zàzà em-sà ûïχ Entûk*

la tête à suspends Tu

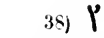
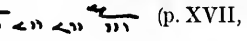
et p. V, l. 9, avec un déterminatif un peu différent,



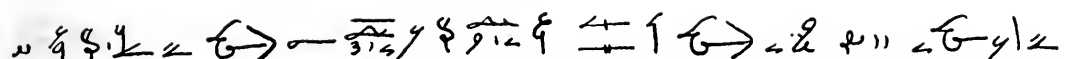
... *em-sà es tí ûïχ Entûk*

... à la suspends Tu

37) en copte ϣⲙⲟϭ *T. M.* ϯ. cheville, ais.

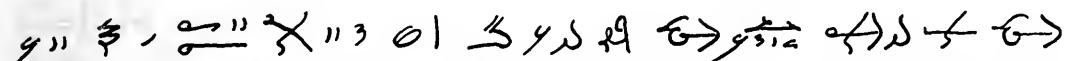
38)  est la reproduction, lettre pour lettre, du mot grec δάφνη, *laurier*. Les papyrus magiques de cette époque renferment, comme on sait, beaucoup de mots grecs, entre autres des noms de plantes: à δάφνη, laurier, on peut ajouter mandragore (p. XVII, l. 17) et κίσσος, le lierre, (p. XVII, l. 18);  (p. XVII, l. 21).

39) La locution  signifie *avant de, avant que.* Ex.: Pap. de Leyde, p.V, l. 7.

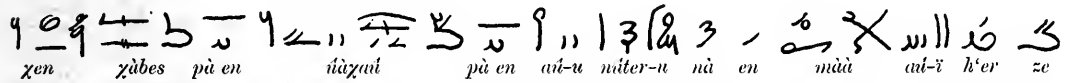


*pà t'iro entúk dû-t-ek*[40] *en bal-ew h'ebs entúk h'im-t aï áq t'i-w*
la allumes Tu ; ta main avec son oeil voiles Tu ; une femme vers soit entré qu'il

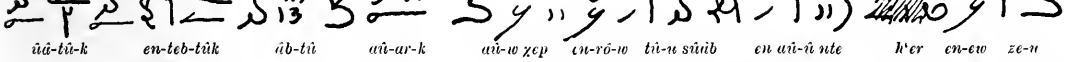
*sùfex sep-u šá áp tà tàuw χen χrï en ús' nt-t'i-k χàbes*
sept fois jusqu'à tête sa sur [l'invocation] prononce Toi, ; lampe



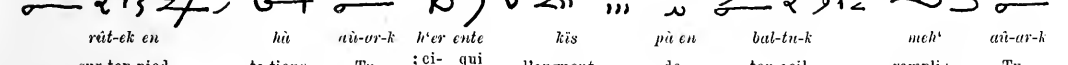
*aû-w en-ro-u màà-k nau aχ ze ew tû súdb entúk bal-ew ûn tû dî- ntúk*
Il eux? (les dieux) Vois-tu Comment : disant l'adjures tu , son oeil ouvrir fais Tu



*χen χàbes pà en ûàχaï pà en aû-u nûter-u nà en màà aï-ï h'er ze*
Quand . lampe la de la clarté dans qui sont dieux les vois Je à savoir : dit,

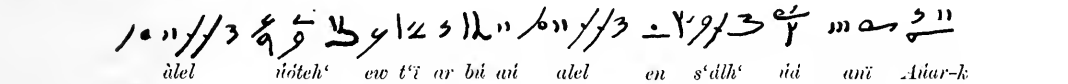


*ûâ-tû-k en-teb-tûk âb-tû aû-ar-k aû-w χep en-rô-w tù-u sûûb en aû-n nte h'er en-ew ze-u*
tout seul étant avec toi ton souhait tu fais si cela se fait, par lui évoqués ils sont parce que de cesser à lui Ils disent



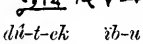
*rût-ek en hà aù-ur-k h'er ente kîs pà en bal-tu-k meh' aû-ar-k*
sur ton pied te tiens Tu ; ci-dessus qui est l'onguent de ton oeil remplis Tu

---



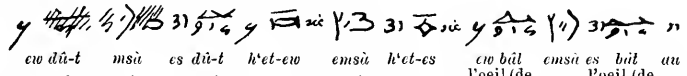
*àlel ñôteh' ew t'ï ar bú aï alel en s'âlh' ûá anï Ânar-k*
&. la vigne d'allumer avant et vigne de sarment un apportes Tu

40) Les textes démotiques de cette époque emploient et confondent souvent deux caractères de forme analogue, mais de sens bien différent : l'un d'eux, est l'abrégé de et signifie la main, l'autre est l'abrégé de et signifie l'oeil. Les légères différences que présente leur tracé disparaissent le plus souvent dans les manuscrits, et il est alors assez difficile de distinguer, lequel des deux mots le copiste a voulu employer. Souvent le sens de la phrase donne le mot : ainsi, pap. de Leyde, p. XIV, l. 17.



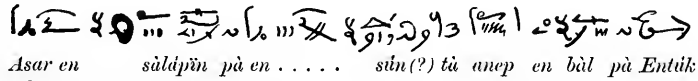
*en dû-t-ek ŷb-u*
de ta main les ongles

et p. XIV, l. 42 où il est dit d'une femme amoureuse :



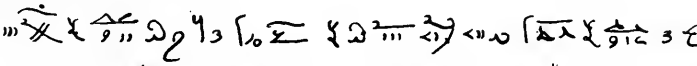
*ew dû-t msà es dû-t h'et-ew emsà h'et-es ew bâl emsà es bâl au*
sa main après sa main son coeur après son coeur l'oeil (de l'homme) après l'oeil (de la femme) Est

Dans un certain nombre d'exemples, l'on trouve, avant le signe , un phonétique encore inconnu *sún* ou *sh'ún*, car le second caractère peut être aussi bien un qu'un . Ainsi, Pap. de Leyde p. XIV, l. 36 :

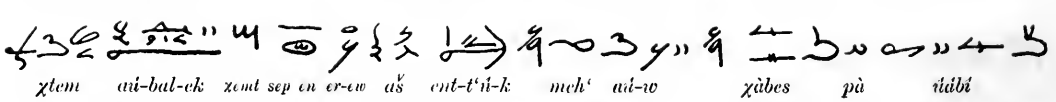


*Asar en sàlâpïn pà en . . . . . sún (?) tà anep en bàl pà Entúk*
d'Osiris le coeur de . . . . . la main d'Anubis l'oeil Tu as

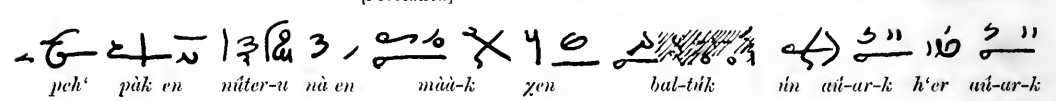
et ailleurs, p. XIV, l. 25—26 :



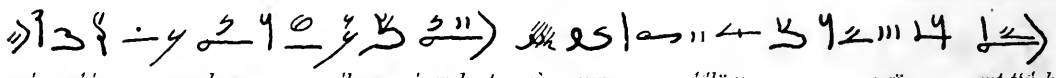
*. . . . en sún (?) tà en Asar Sàlâpïn pà en šeb ïrï-t tà Entúk*
. . . . de la main, d'Osiris coeur le, de Seb l'oeil Tu es



*χtem aŭ-bal-ek χemt sep en er-ew aš ent-t'ŭ-k meh' aŭ-w χàbes pà ŭàbï*
fermé étant ton oeil, trois fois sur elle prononcée [l'évocation] toi, ; allumée lampe la devant

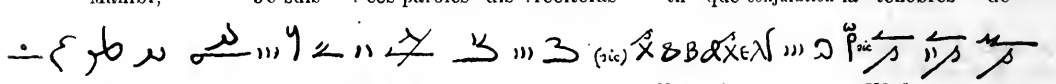


*peh' pàk en nûter-u nà en màà-k χen bal-tûk ŭn aŭ-ar-k h'er aŭ-ar-k*
derrière toi dieux les tu vois Quand ton oeil ouvres Tu . cesses puis tu

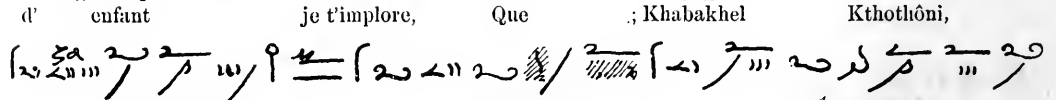


*mŭ ŭd en ar-ek-ew χen ŭb-ew aŭ-ar-k nte pà χer ŭàbï-u sezï ent-t'ŭ-k*
lieu un dans tu fais cela Or désires tu ce que de au sujet devant eux parle toi

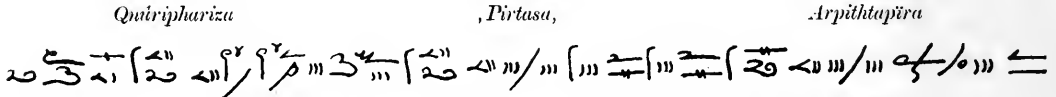
*mànïbï Nûk en χerŭt Ze ew ds' aŭ-ar-k nte ds' pà kakaŭ en*
Manibï, Je suis : ces paroles dis : réciteras tu que conjuration la ténèbres de



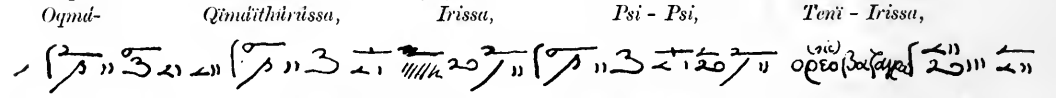
*en χrŭl pà tŭ-k ŭds'tau-ï màï Χαβαχελ Χθοθωνι*
d' enfant je t'implore, Que ; Khabakhel Kthothônι,



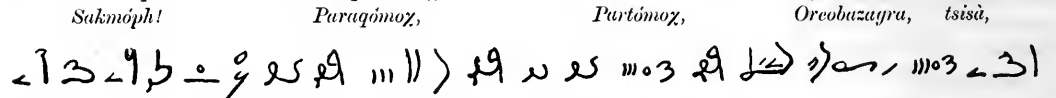
*, Qnŭrìphàrïsà Pïrtàsà Árpïthtàpïrá*
*Qnŭriphariza ,Pirtasa, Arpïthtapïra*



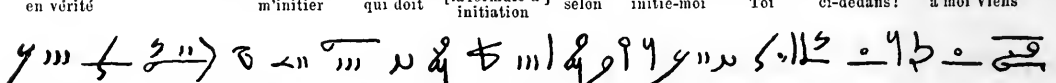
*Áàqmà- Qïmdïthŭrïssà, ιρισσα ψι ψι Tenï - Irissa*
*Oqmá- Qïmdïthŭrissa, Irissa, Psi - Psi, Tenï - Irissa,*



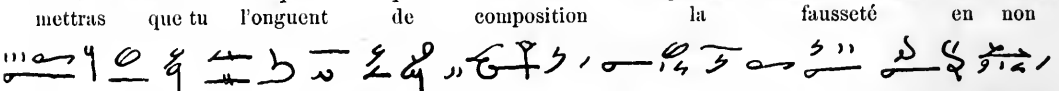
*en Sdkmaŭph Paŭràqàdàmaŭχ, Paurtàdàmaŭχ, ορεοβαζαγρα, tsïsà,*
*Sakmóph! Paraqómoχ, Partómoχ, Oreobazagra, tsisà,*



*mâ-t zï-t en χer-er-ew sûab aû-i nte sûâb pâ χer nài sûâb nte-t'û-k χen en nài Am*
en vérité m'initier qui doit [la formule d'] initiation selon initie-moi Toi ci-dedans ! à moi Viens

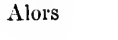


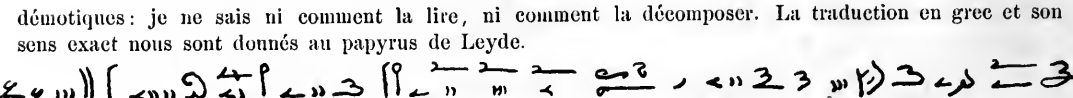
*dï-w ente aŭ-ar-k qïs pà sûh-ŭï pau-w ázàŭ zï-en en en-un*
mettras que tu l'onguent de composition la fausseté en non



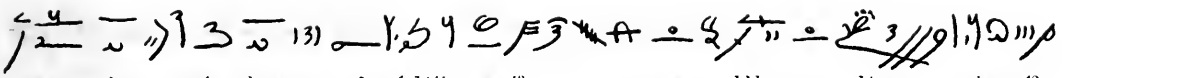
*enï-k χen χàbes pà en neb-t seχàï ar en [41] . . . . . aŭ-ar-k bàl-tûk en*
tu apportes Alors lampe la de toute la formule faire vas lorsque tu , ton oeil sur

---

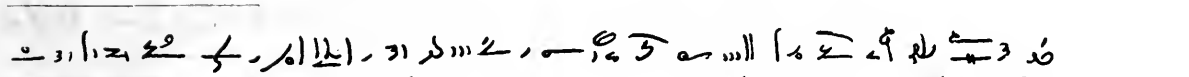
41) La locution  est une des plus embarrassantes que m'aient présentées les textes démotiques : je ne sais ni comment la lire, ni comment la décomposer. La traduction en grec et son sens exact nous sont donnés au papyrus de Leyde.



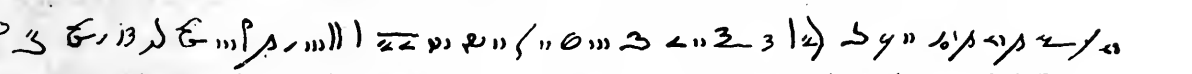
*fa-ŭ aŭï Metoubanes Pápïpetŭ nûk en men-t tà ï emsà pet-tŭ An*
ΒΑΣΤΑΖΩ Metoubanes Papipetu suis Je ΟΔΕ ΜΕ ΔΙΩΚΕ ΜΗ



*septer pà en mâ pà en es ek âoh'*[44] *χen* [43] . . . . . *en bàl en h'erer hŭn-u*[42]
. . . . . du le lieu dans elle tu places alors . . . . . de d'oeil une fleur ensuite



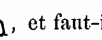
*en es h'otep dï en Abot en tû-es zï en . . . . . Aû-ï en Asar qesuis tà h'er*
dans elle repose pour que ΑΒΙΔΟC ΕC ΑΥΤΗΝ ΚΑΤΑ-ΣΤΗΣΑΙ ΥΠΑΓΩ ΚΑΙ ΤΟΥ ΟCΙΡΕΩC ΤΗΝ ΤΑΦΗΝ



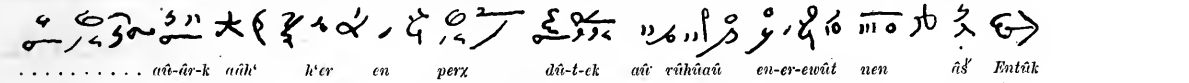
*sep sàfeχ ze peh' en tû-s hŭï en aû-ï enti-u aû-ï mĭχau ment tà ent'ŭ χep aû-w alq-h'âh'*
fois 7 Dis en arrière ce cercueil jetterai je contre moi résiste une telle que arrive et s'il la demeure parfaite

La prière grecque ne traduit pas exactement partout la conjuration égyptienne. Sans entrer dans le détail, je me bornerai à relever deux points: 1° le grec remplace le féminin *tà ment, une telle*, par le masculin ὁδὲ. Ce mot , ne nous était connu jusqu'a présent que dans l'expression consacrée *un tel, fils d'un tel* (CHABAS, 1ers Mélanges, p. 108 sqq). Je l'ai rencontré, à l'état libre, dans le sens de notre adjectif indéfini *tel, telle*, au papyrus d'Orbiney, p. I, l. 10. Il s'agit des mérites de Baïta, le plus jeune des deux frères. «*Il menait ses bestiaux paître dans les champs, et, tandis qu'il marchait derrière eux,*

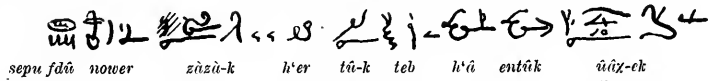
*ils lui disaient : « Est bonne l'herbe en tel endroit. »*

«*Il écoutait tout ce qu'ils lui disaient et les menait au bon endroit* [*où se trouvait*] *l'herbe qu'ils désiraient.* «*Aussi ses boeufs prospéraient beaucoup et multipliaient extrêmement leurs naissances.*» Le passage est un peu mutilé, mais la restitution est certaine. 2° Le mot *mixàu, mĭχ*, signifie *combattre*, et a le même sens que . Dans ces derniers temps, M. LEPSIUS a fait observer que la lecture *χer*, n'est nullement certaine pour ce groupe, et M. DE ROUGÉ, dans son cours du collége de France, a proposé, par comparaison avec le copte, la lecture ϫⲓ, ϭⲓ. Dans le papyrus démotique à transcriptions grecques de Paris, ce groupe se trouvait transcrit par un mot à moitié effacé, dont la seule lettre entière est la finale χ. Toutefois, avant cette lettre, on distingue les débris de deux autres, dont la première rappelle le ⲙ grec. La transcription était probablement MIX ou MOX. Cette transcription était-elle la lecture exacte du signe , et faut-il voir dans le mot démotique  l'équivalent de l'hiéroglyphique ?

Pour en revenir à notre groupe incertain, je ferai observer qu'il est traduit très exactement par le grec ὑπάγω, qui, dans le dialecte alexandrin et dans le grec moderne, a presque la valeur d'un auxiliaire. Ce sens se trouve confirmé par plusieurs autres exemples. (Pap. de Paris, p. V, l. 20—22.)



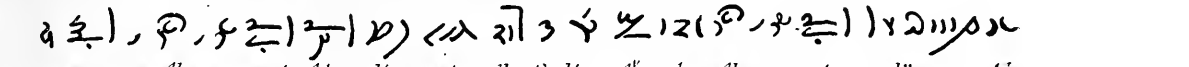
. . . . . *aû-âr-k nâh' h'er en perχ dû-t-ek aŭ vûhûaû en-er-ewût nen âŝ' Entûk*
mets te Tu de la lune à la face étendue étant ta main soir au formule cette récites tu



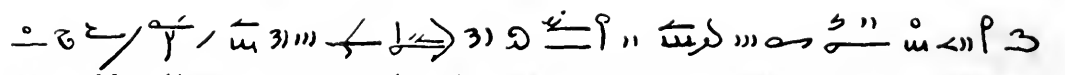
*sepu fdû nower zàzà-k h'er tû-k teb h'â entûk ûâχ-ek*
4 fois jusqu'à ta tête sur doigt ton places Tu (?) nu

Somme toute, dans certains cas, l'expression peut se traduire en français par l'auxiliaire *aller, être, avoir*, ou même n'avoir pas d'équivalent signicatif.

42) La locution est formée du mot *voisin*, (V. BRUGSCH, *Wört. S.* 891) et du pronom suffixe *u:* elle signifie, mot pour mot: «*voisins eux*» et répond à notre adverbe *ensuite*. Au lieu de dire, *Ensuite*, on ajoute des fleurs d'oeil de ....; les Égyptiens disaient: *voisines elles*, l'on ajoute des. fleurs de etc. M. BRUGSCH n'a pas reconnu la valeur de cette locution, dans les passages où il l'a rencontrée; ainsi, *Roman*, p. 3, l. 15. (Cfr. *Wört.*, sub voce , s. 50.)

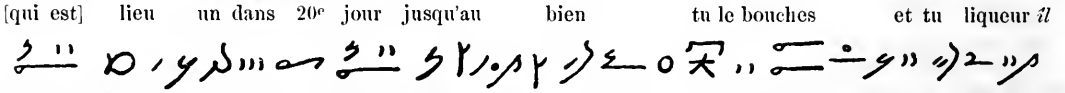


*arp en nûb en apot ûâ meh'-u nte âb tà h'er âŝ aŭ-u nûb en apot hŭn-u Aŭ*

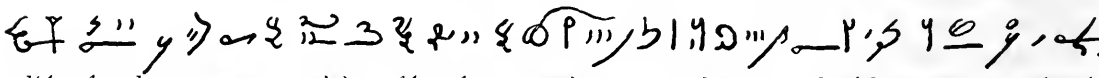


*en lok ûâ en dï-t-u tï en-t'ûk qemmï au-û t-u enï-tû aû-ar-k mûs-u*
de mesure une dans les verses tu en liquéfaction étant les apportes Et tu .....

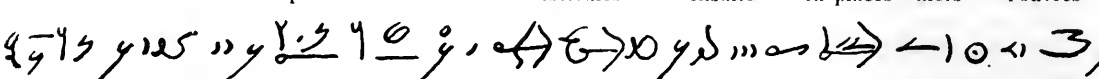
*aû-ew mâ ûâ en ziâût h'aû ŝâ mate? tâm-ro-w aû-ar-k îl*
[qui est] lieu un dans 20e jour jusqu'au bien tu le bouches et tu liqueur *îl*



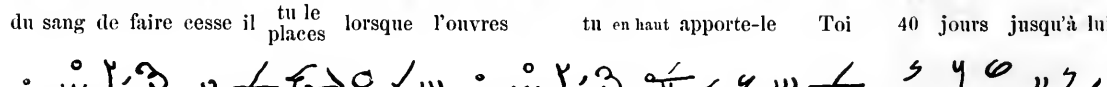
*aû-ar-k h'er en tû-w enï aû-ar-k zaût hau h'er-sa kakau en aû-w hïp*
tu en haut l'apportes tu 20e le jour après de ténèbreux et [qui est] caché



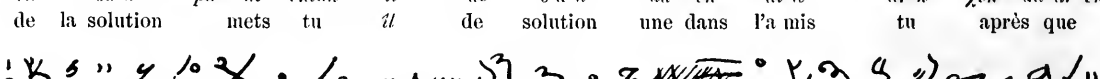
*h'â aû-ar-k χen-ew màzà ûâ aû χrïà lïn-u ek ûoh' χen en-rô-w ûn*
laisses Tu en lui phallus un avec des testicules ensuite tu places alors l'ouvres



*snauw ar h'er-ew au ew ûoh'-ek χen en-ro-w ûn ntûk h'er anï-tû-w nte-t'û-k h'mï(?) Râ ŝâ w-*
du sang de faire cesse il tu le places lorsque l'ouvres tu en haut apporte-le Toi 40 jours jusqu'à lui



*en sà-u pà dï entûk îl de s'à-u[45] ûâ en dï-w ar-k χen au ar en*
de la solution mets tu *îl* de solution une dans l'a mis tu après que



*âb aû-ar-k nebt màà en aû-w hïp mâ en [46]belz en ŝà-u ûâ χen en îl*
désires Tu toute vue à caché un lieu dans de *beldj* solution une dans *îl*

il traduit: «*und sie hatten viele goldene Becher hingestellt auf den Trinktisch*, [*und*] *ein jeder goldene Becher war angefüllt mit Wein*,» ce que je proposerai de traduire, «*ensuite*, beaucoup de coupes en or [étaient] sur la table, etc.»

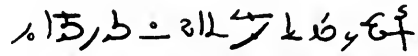
43) Ce groupe est noté dans une sorte d'écriture secrète, assez fréquemment employée sur notre papyrus, mais du reste parfaitement inintelligible. D'ordinaire, le mot ainsi écrit désigne l'élément ou l'ingrédient principal du mélange, celui dont les propriétés magiques rendent la conjuration efficace pour tel ou tel objet.

44) Le groupe correspond au mot *établir, placer*. Il se rencontre nombre de fois dans les textes de toutes les époques. Pap. de Leyde, p. IV, l. 4.

... *mu ûâ χen ûoh' Aûar-k*
... eau une dans Tu places

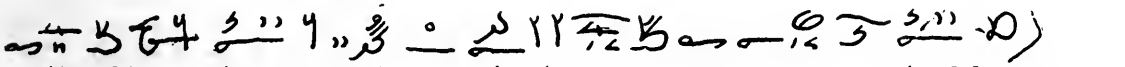
45) correspond au du Papyrus médical, qui, lui-même, semble se rattacher à , , *vigne*, *vin*. C'est ici du *vin de îl*.

46) Le groupe est mutilé, mais peut se restituer, d'après deux autres passages: 1° Pap. de Leyde, p. VII, l. 13—14:

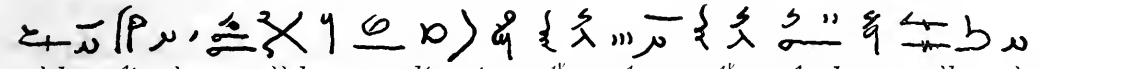


*χâr en belz ûât h'er ew h'à aû-ar-k*
Syrie de [vase de] *Beldj* un dans le places Tu

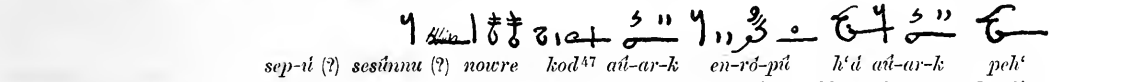
*snŭw pŭi en tû-k bùl meh' aû-ar-k en-am-ew χàbes pà en sχùu ar en*
sang de ce ton oeil remplis tu [elle] lampe la de la conjuration faire de



*ûâbĭ hâ aû-ar-k en-ro-pû ûaχ-tû-k an' en . . . . . aû-ar-k h'er ente*
en face de te tiens tu ou bien , à nu te mets tu .ci-dessus



*pà-k en nûter pà en màà-k χen h'er ente âš pŭi en âš aû-ark χàbes pà*
en ton dieu le tu vois Quand ci-dessus invocation cette récites Tu lampe la



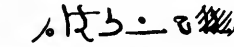
*sep-û (?) sesĭnnu (?) nowre kod[47] aû-ar-k en-rô-pû h'â aû-ar-k peh'*
fois (?) huit (?) jusqu'à, couches tu te ou bien Tu te dresses, derrière.

Ici, se trouvent intercalées diverses figures magiques, que l'on devait tracer sur la mèche de la lampe. Les noms en caractères grecs qui les accompagnent sont:

*kûš ze pàu*
de kuš parole la

---

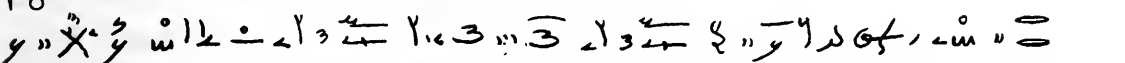
2° p. VI, l. 15, où la phrase est légèrement mutilée



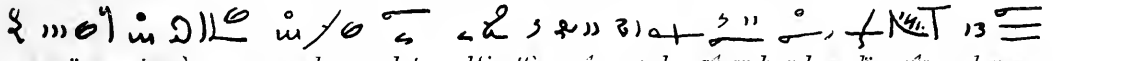
*χâr en belz Aû-ar-k*

Je ne sais quelle liqueur est désignée par ce nom. Je crois que cette mention de la Syrie, sous son nom de Khâl, est la plus moderne qu'on ait jusqu'à présent trouvée sur les monuments égyptiens.

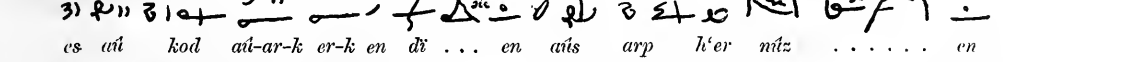
47) Le verbe est assez difficile à traduire. Dans certains cas, il répond au verbe , copte ΕΝΚΩΤ, dormir, sommeiller. Pap. de Leyde, Verso, p. V, l. 9—13:



*aû-w âw-t ûât (?) en qebà ϣⲉⲓϣⲁ eὴ qebà snaûw tû zes- n Reru*
en dis- plante *âw-t*... de feuille *s'eĭš'a* de feuille .l'écoulement arrêter pour Remède

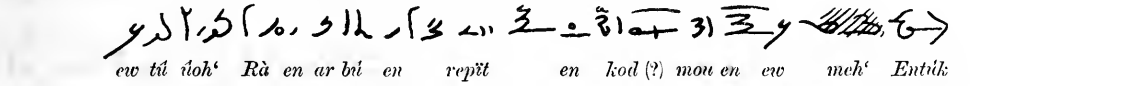


*seχĭ χezàn-u χel-u ket h'im-ttà aû qod aû-ar-k er-k en dĭ mûz kenen*
fiel . . . . . encens : autre. la femme avec couches tu et tu fais prendre, piler. solution.



*es aû kod aû-ar-k er-k en dĭ . . . en aûs arp h'er mûz . . . . . en*
elle avec couches et tu tu fais prendre . . . de vieux du vin dans piler . . . . . de

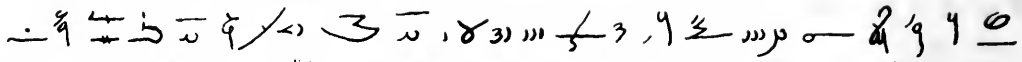
dans d'autres cas, le sens est tout différent. Pap. de Leyde, p. VII, l. 17—18:



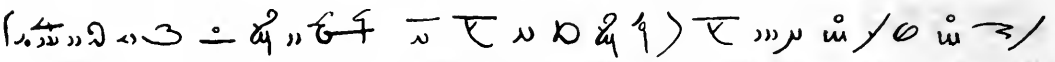
*ew tû ûoh' Rà en ar bnĭ en repĭt en kod (?) mou en ew meh' Entûk*
soit couché le soleil avant que nouveau . . . . . de d'eau l'emplis Tu

Pap. de Leyde, Verso, p. XI, l. 2—3:

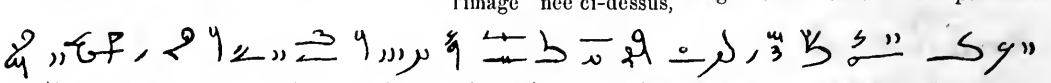
La formule reprend aussitôt après ces figures :



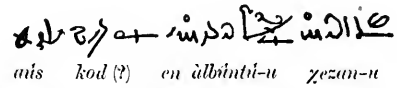
*en• χàbes pà en ʿsdl pà en dîs tà en ran pŭï ek ût χen*
avec, lampe la de mèche la de tresse la sur nom ce tu traces Alors,



*Mànŭbï en seχa*[50] *pà en aru pà hʿer ût ente aru*[49] *pŭï χel-u rï....?*[48]
Manŭbi. de forme de la [est] l'image qui est dessinée ci-dessus, image Cette d'encens de la poussière



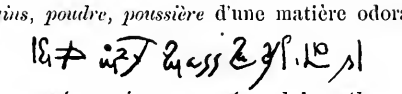
*sχài en hʿï smaŭï pûï χàbes pà en sùàb en en-tŭ àb*[52] *aŭ-ar-ek*[51] *aŭ-ew χep*
la forme [c'est celle] de ci-dessus, figure cette lampe. la de la conjuration que s'accomplisse souhaites tu Cela fait,



*anŝ kod (?) en àlbùntŭ-u χezan-u*
vieux . . . . . de de l'orge . . . . .

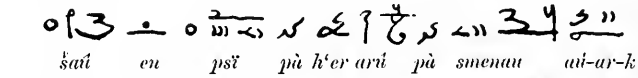
Dans le passage expliqué, le premier sens doit être préféré.

48) Je ne sais comment lire ce mot : le second signe a, tantôt la valeur de , tantôt celle de ou . Son sens est *grains, poudre, poussière* d'une matière odorante. Pap. de Paris, p. VI, l. 5 :



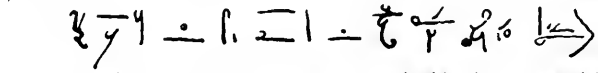
*mâ rï... en sχaî heb Ah*
véritable des grains de parfum avec dessiné Ibis Oh

49) Le signe  m'a d'abord arrêté ; récemment diverses variantes m'ont révélé sa valeur. C'est le des textes hiéroglyphiques. Son phonétique ordinaire est , et son sens est *forme, figure*. Pap. de Paris, p. IV, l. 6 :



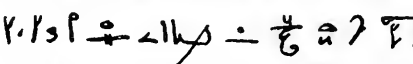
*ʿsaî en psĕ pà hʿer arî pà smenau aï-ar-k*
blé de gâteau (?) le sur figure la établis Tu

Pap. de Paris, p. IV, l. 26 :

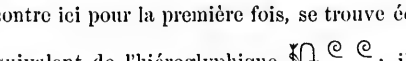


*snûc en Anep en arî ûd ût En-tŭ-k*
du sang avec d'Anubis figure une Dessine

Le papyrus du Louvre, p.V, l. 1 m'a donné pour ce même signe, le phonétique , *formule :*

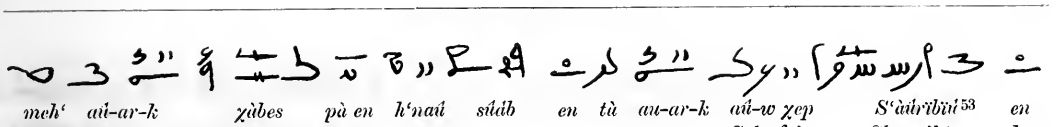


*resî heb en ʿsentĕ qĕ*
un songe obtenir pour formule Autre

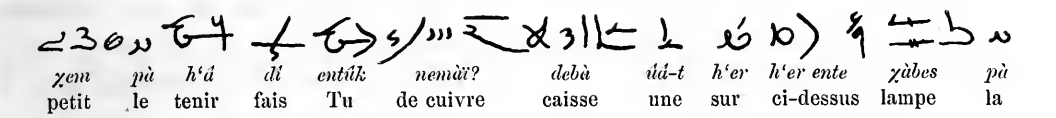
50) Ce mot, que je rencontre ici pour la première fois, se trouve écrit  , au papyrus de Paris et est l'équivalent de l'hiéroglyphique ; il signifie, *écriture, forme, dessin, formule*. (Cfr. Note 23, un autre exemple du même groupe.)

51) Le signe  qui répond au des textes hiéroglyphiques, a, comme lui, la valeur *χep, χeper*. J'ai trouvé, comme équivalent, dans un texte démotique relatif aux transformations de l'âme, la forme *χàbel* ou *χàber :*

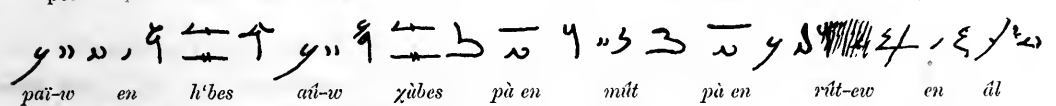
*ec mer en nebt χaber mâ Râ en tà ah dûàt-t mâ pĕr ah χe-t ah bŭï Ah*
qui lui plaît toute forme en de Râ la terre sur, *ciel inférieur du sort* qui corps ! Oh âme ! Oh



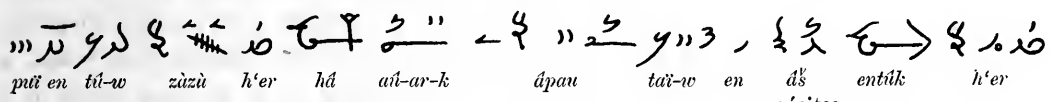
*meh' aŭ-ar-k χàbes pà en h'naŭ sûdb en tà au-ar-k aŭ-w χep S'àŭrïbïŭ*[53] *en*
remplis Tu lampe. la de la conjurarion que se fasse tu (desires) Cela fait Shouribi. de



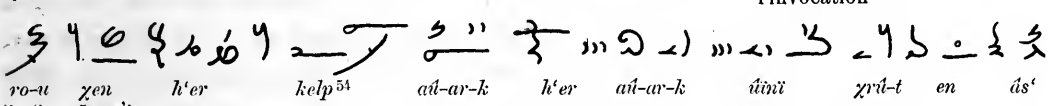
*χem pà h'á dï entûk nemàï? debà ûá-t h'er h'er ente χàbes pà*
petit le tenir fais Tu de cuivre caisse une sur ci-dessus lampe la



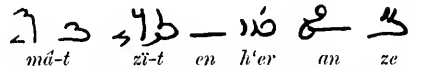
*paï-w en h'bes aŭ-w χàbes pà en mût pà en rût-ew en âl*
sa quant à voilé, étant lui lampe, la de milieu au son pied, sur enfant



*pïï en tû-w zàzà h'er hâ aŭ-ar-k âpau taï-w en âš entûk h'er*
cette sa tête sur tiens Tu tête. sa sur récites l'invocation Tu face



*ro-u χen h'er kelp*[54] *aŭ-ar-k h'er aŭ-ar-k ûïnï χrû-t en âs'*
ils (les dieux) Jusqu'à ce que la face . découvres Tu t'arrêtes Tu grecque langue en invocation



*mâ-t zï-t en h'er an ze*
en vérité, n'arrête point parlent,

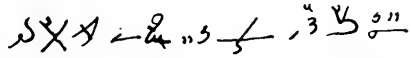
«Formule pour faire la conjuration de la lampe.

«Tu prends une lampe propre et reluisante; tu ne la frottes pas avec de l'eau de gomme; la mêche est de fin lin. Remplis-la d'huile fine ou d'huile de rosée; lie-la avec neuf fils incombustibles; suspends-la, sur la paroi du levant, à une cheville en bois de laurier; place, juste en face d'elle, un petit enfant pur et qui n'ait pas encore été avec une femme. Tu couvres son oeil avec ta main, tu allumes la lampe, et tu prononces l'évocation sur la tête [de l'enfant], sept fois. Tu lui fais ouvrir l'oeil, tu l'adjures, en disant: «Ah! vois-tu les dieux?» Il répond: «Je vois les dieux, dans la clarté de la lampe». Si les dieux lui disent de cesser parce qu'ils sont évoqués par lui (?), cela fait, tu énonces ton souhait, étant entièrement seul. Tu frottes ton oeil de l'onguent ci-dessus; tu te tiens debout, devant la lampe allumée. Prononce l'évocation sur elle, l'oeil fermé. Tu t'arrêtes, tu ouvres l'oeil, et, quand tu vois les dieux derrière toi, parle-leur au sujet de ce que tu désires. Or, tu feras cela dans un lieu ténébreux.

«Conjuration que tu réciteras.

---

52) Ce groupe est l'équivalent du  des textes hiéroglyphiques qui signifie, *souhaiter, désirer, vouloir*. Pap. de Leyde, p. VIII, l. 31.



*Retû mer h'ïmt tà tï en âb aŭ-ar-k*
l'homme aime la femme que souhaites Tu

53) Ce membre de phrase est évidemment l'abrégé du membre de phrase déjà traduit un peu plus haut à propos du dieu *Manibï*. J'ai cru devoir rétablir dans la traduction la forme complète du passage.

54) C'est le copte ϭωλΠ, T. *révéler, découvrir; montrer; apparaître; être mis à nu;* M. ϭωρΠ et ϭωρΠ ΕΒΟλ.

«Dis :

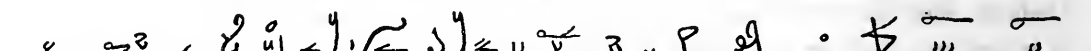
««Je suis *Manibi, Khthothôni, Khabakhel!* Que je t'implore, enfant d'*Arpithtapirâ «Pirtasa! Qnâriphariza! Tenirissa! Psipsi! Irissa! Qimaithourâssa! Oqmâtsisa! Oreobazagra! «Partomôkh! Paraqômokh! Sakmôph!* Viens à moi, dans ce lieu! Initie-moi selon la formule «d'initiation qui doit m'initier en vérité et non en fausseté!»

«Composition de l'onguent que tu mettras sur ton oeil quand tu exécuteras toute la formule de la lampe».

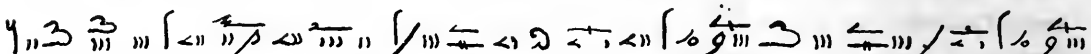
«Tu apportes ensuite une fleur de coeur de ..... Tu la mets dans l'endroit de .....; Tu les prends, quand le tout est dissous; tu verses dans une mesure de vin de *îl*, et tu tiens soigneusement bouché, durant vingt jours, dans un endroit caché et ténébreux. Au bout de vingt jours, tu apportes à la lumière, tu ouvres et tu ajoutes des testicules et un phallus. Tu gardes le tout, pendant quarante jours; tu apportes à la lumière, tu ouvres. Lorsque tu le poses, si [le phallus] cessede saigner (?), tu mets [le liquide] dans du vin de *îl;* tu verses le vin de *îl* dans du vin de *Beldj*, dans un lieu caché à toute vue. Quand tu souhaites de faire l'évocation de la lampe, tu frottes ton oeil du sang dont j'ai parlé, tu te mets à nu (?), ou bien tu te tiens en face de la lampe. Tu récites l'évocation ci-dessus. Quand tu vois le dieu derrière toi, dresse toi ou prosterne toi, jusqu'à huit fois (?).

*(Ici se trouvent les figures mystiques reproduites plus haut.)*

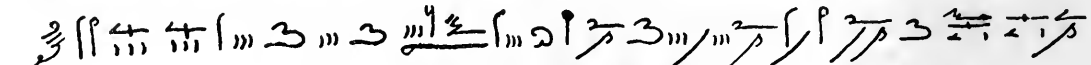
«Alors, tu traces ce nom, sur la tresse de la mêche de la lampe, avec des grains d'encens. L'image, qui est dessinée plus haut, est l'image de la figure de *Manibi*. Cela fait, tu souhaites que s'accomplisse la conjuration de la lampe. La forme qui est dessinée plus haut, [est la forme] de la figure de *Shouribi*. Cela fait, [tu souhaites] que s'accomplisse la conjuration de la lampe. Tu remplis la lampe ci-dessus, [tandis qu'elle est] sur une caisse en cuivre (?). Tu fais tenir le petit enfant debout, juste en face d'elle, avec la face voilée. Tu récites l'évocation sur sa tête; tu tiens sur sa tête l'évocation en langue grecque. Tu t'arrêtes, tu lui découvres la face. Jusqu'à ce que [les dieux] parlent, n'arrête pas, en vérité».



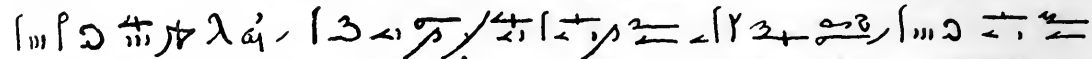
*IINEB- nik en ût-u zod- ûd-tu hmai sûdb en kï kï*
*Pneb- Je suis les paroles dis évocation évoquer pour formule autre*



*imâmimau, aupisqhaus sónatsir, ορεδιμβαει BAI[55]*
*Imamimau, aupisqhaus, sónatsir, óretsimbïu, baï,*

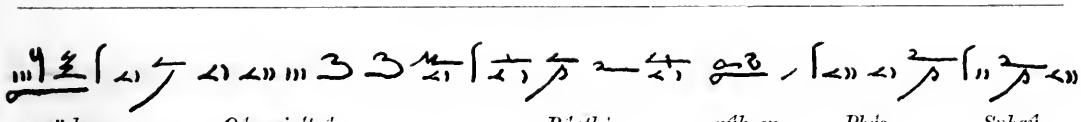


*neb bibïû maïmaï, ran-ï-k phirimaphûni Thóqómaphrûr*
*seigneur, Bibïû, Maimai, Je t'appelle Phirimaphûni. Thoqomaphrûr,*

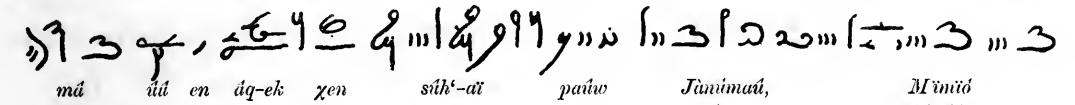


*Bimï mes en Bâlkhâm, Pthó S'es nik en Qthothôni*
*de Bimû, l'enfant Bâlkhâm, Pthó, Shes, Je suis Qthothôni.*

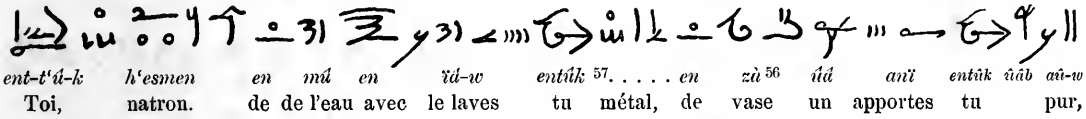
55) Voici un des rares noms magiques de ce papyrus que l'on peut expliquer par la langue égyptienne. , transcrit en lettres grecques *IINEBBAÏ* (sic), signifie, mot pour mot, le seigneur de l'âme. Tous les autres noms me sont parfaitement inintelligibles.



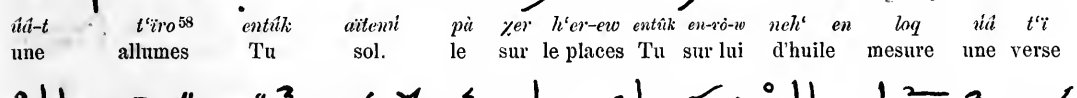
*ran-ĭ-k* *Qâmmisâtrâ* *Bâpthó,* *nûk en* *Phâs* *Sphaû*
Je t'appelle *Qâmmisâtrâ* *Bâpthó,* Je suis *Phâs* *Sphaû,*



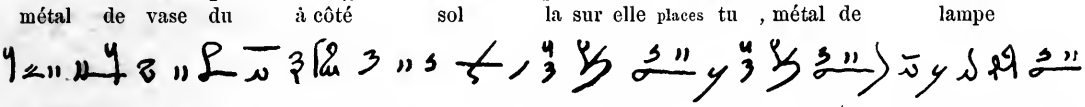
*mâ* *ûû en âq-ek χen* *sûk'-aï* *paûw* *Jânûmaû,* *M'ïmïó*
lieu un dans tu entres Alors, recette La *Janûmau.* *Mimió,*



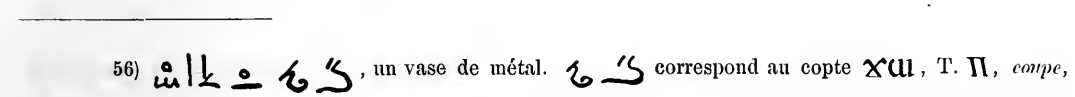
*ent-t'ú-k* *h'esmen* *en mû en* *ïd-w* *entûk* [57]. . . . . *en* *zà* [56] *ûû* *anï* *entûk* *ûâb* *aû-w*
Toi, natron. de de l'eau avec le laves tu métal, de vase un apportes tu pur,



*ûû-t* *t'ïro* [58] *entûk* *aïtenï* *pà* *χer* *h'er-ew* *entûk* *en-rô-w* *neh'* *en* *loq* *ûû* *t'ï*
une allumes Tu sol. le sur le places Tu sur lui d'huile mesure une verse



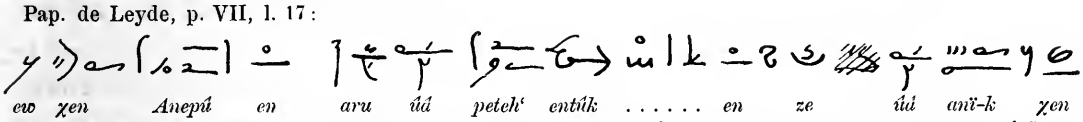
. . . . . *en* *zà* *pà* *t'eb* *χer* *aïtenu* *pà en es t'ï* *entûk* . . . . . *en* *lâmpas* [59]
métal de vase du à côté sol la sur elle places tu , métal de lampe



*sezï* *hnaû* *pà en* *nûter-u* *nà aû ar* *dï en* *âb* *aû-ar-k* *âb-ew* *ente aû-ar-k* *pà en* *sûâb-tû-w* *aû-ar-k*
parole conjuration la de dieux les ceux qui sont fassent que Si tudésires désireras tu ce que pour feras la conjuration Tu

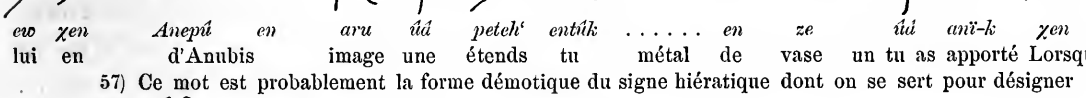
---

56) , un vase de métal. correspond au copte ϫⲱⲙ, T. Π, *coupe, calice;* ϫⲱⲙ M. ΠΙ, *chaudron, marmite, vase en terre.* Il se retrouve mainte fois dans les textes: Pap. de Leyde, p. VI, l. 18—19:



*ew sûr t'ú-s ent hint tù en* *dï-w* *aû-ar-k* *arp* *en* *ze* *ûû* *en* *dïw* *Aû-ar-k*
le boive qu'elle pour à la femme le donneras tu vin de *vase* un dans le placeras Tu

Pap. de Leyde, p. VII, l. 17:



*ew* *χen* *Anepú* *en* *aru* *ûû* *peteh'* *entûk* . . . . . *en* *ze* *ûû* *anï-k* *χen*
lui en d'Anubis image une étends tu métal de vase un tu as apporté Lorsque

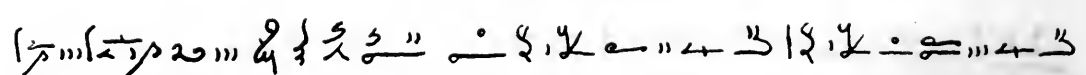
57) Ce mot est probablement la forme démotique du signe hiératique dont on se sert pour désigner le métal , en hiéroglyphes .

58) , dont nous avons déjà vu un exemple, signifie *mettre le feu, allumer.* Cette expression a pour équivalent, dans d'autres textes, le mot  *t'ï-χe-t*, qui est formé de la même façon, et possède absolument le même sens. Pap. de Paris, p.VI, l. 18.

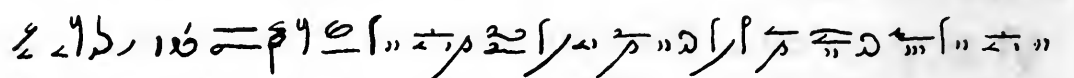


*t-u* *t'ïχet* *entï-k*
[eux] allumes que tu

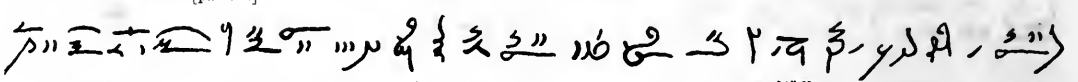
59) Le groupe démotique est la transcription exacte du grec λάμπας. J'ai déjà noté plus haut quelques noms de plantes évidemment transcrits de la même langue: les textes magiques en renferment toujours un assez grand nombre.



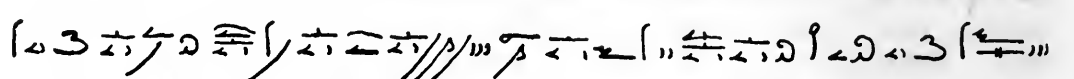
*Iph* *Jâhô* *âs'* *aû-ar-k* *'ró-k* *ûâbï* *ró-u* *en* *ûâbî-k*
Iph, Jahô, réciteras : tu ta bouche, à leur bouche de en présence de toi,



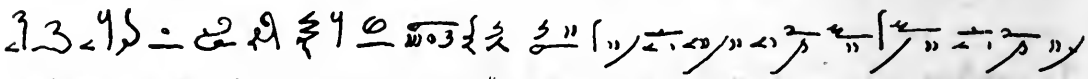
*neb-t χerû-t en h'er en-ek ro-u χen* ΑΦΩΗ, ΝΗΦΑΡ, ΚΙΝΤΑΘΟΥΡ, ΕΩΕ
toute, parole cesse à toi [parlent] eux Lorsque Aphôï. Nîphar, Kintathour, Eôe,



ΤΩΜΘ- *ran kï pïï âš aû-ar-k h'er an zà en h'ï[60] tûm ro-u en rô-u en sûâb-tû-w aù-ark-ent*
*Tomth-* nom autre cet réciteras Tu ne cesse point parlent, Si eux point ne eux. à évoquer tu seras par laquelle



ΔΟΝΔΡΟΜΑ[61] ΚΩΧΙΡΡΟΔΟΡ, ΜΑΝΤΟΥΝ ΟΒΟΗ, ΙΞ
*Dondroma,* *Kôkhirrhodor,* *Mantoun* *oboï,* *ix,*



*mâ-t zï-t en an sûdb ro-u χen nen*[62] *âš aû-ar-k* ΚΕΦΑΕΡΣΟΦΕΡ ΛΥΚΟΦΕΡ
en vérité ? ne font-ils pas la conjuration jusqu'à ce que eux cela réciteras Tu *Kephaersopher.* *Lykopher,*

«Autre formule pour pratiquer une évocation.

«Dis les paroles [suivantes] :

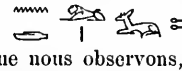
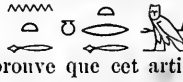
««Je suis *Pnebbaï*, *Oretsimbaï*, *Sônatsir*, *Aupisqhaus*, *Imamimau*, *Thoqomaphrûr*, «*Phirimaphûni*. Je t'appelle, *Maïmaï*, *Bibïû*, seigneur, *Qthothôni !* Je suis *Shes*, *Pthô*, *Bâlkhâm*, «l'enfant de *Binûï*, *Sphaû*, *Phas !* Je suis *Bâpthô*, *Qâmnisâtrâ !* Je t'appelle, *Mimiô*, *Janûmau*.

«Recette :

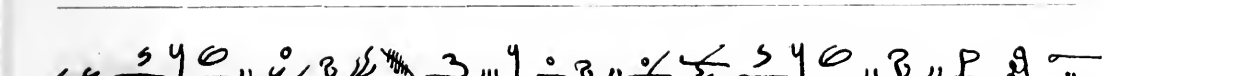
«Tu entres dans un lieu pur, tu prends un vase de métal que tu laves à l'eau de natron. Tu y verses une mesure d'huile, tu le places à terre, tu allumes une lampe de métal, tu la places à terre, à côté du vase de métal. Tu feras la conjuration, selon l'objet que tu désireras ; si tu désires que les dieux [qui dépendent de la formule] de conjuration te parlent de la bouche à la bouche, tu réciteras : »*Jahô*, *Iph*, *Eôe*, *Kinthathour*, *Niphâr*, *Aphôï*». Quands ils te [parleront], cesse de prononcer les paroles d'évocation ; s'ils ne parlent pas, n'arrête point, mais récite cet autre nom : «*Tômthix*, *Mantoun-Oboï*, *Kôkhirrhodor*, *Dondroma*, *Lykopher*, *Kephaersopher*». Tu réciteras cette formule, jusqu'à ce qu'ils obéissent à la conjuration en vérité».

---

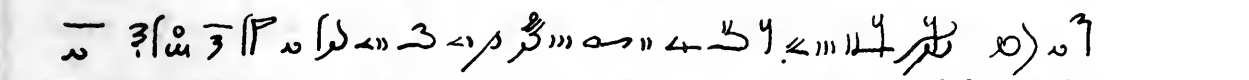
60) Les mots *hï en ró-u*, ont été passés par erreur, dans le fac-simile du texte démotique. Ils ont été rétablis dans la transcription et dans la traduction.

61) La transcription grecque de ces noms confirme un fait déjà connu par d'autres exemples : les Égyptiens pour rendre le son Δ, qu'ils ne possédaient pas, se servaient de la combinaison *nt*. On avait déjà  , pour Darius ; on a ici  , pour δονδρομα. Toutefois, ce que nous observons, dans ce mot lui-même, nous prouve que cet artifice graphique n'était pas toujours considéré comme nécessaire à la transcription du son. Le second ô du mot δονδρομα répond simplement à un démotique.

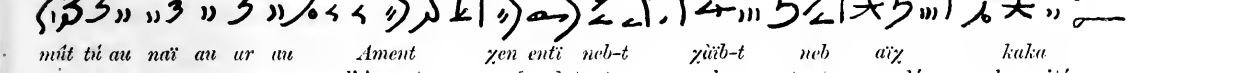
62) Cette forme de pronom est le  des textes hiéroglyphiques.



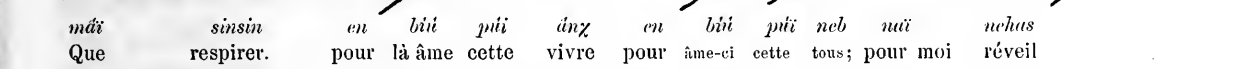
*en ew ar-k χen aû en-ro-w sïm*[63] *en neh' t'ï ar-k χen aû sûâb hnaû kï*
de tu as fait cela lorsque [elle], rave de de l'huile tu as versé Lorsque conjuration Autre



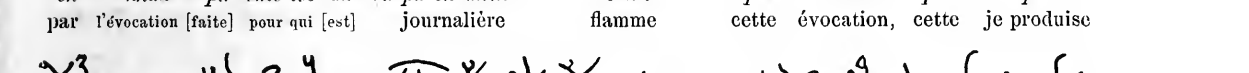
*pà en nuter-n na-eu nuter pà Ḥâmsutu neb ûâb-ï sezï zod h'er entï pà ua*
l' de dieux des dieu le Amset, seigneur, moi Parle dis: ci-dessus que même



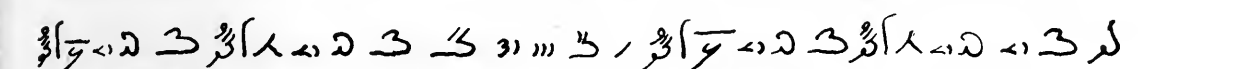
*mût tï au naï au ur au Ament χen entï neb-t χâb-t neb aïχ kaka*
morts sont qui ceux que fassent et l'Ament dans qui [sont] toute, ombre tout que démon obscurité



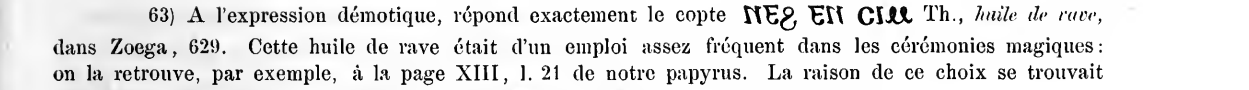
*mâï sinsin en bïï pïï ânχ en bïï pïï neb naï nehas*
Que respirer. pour là âme cette vivre pour âme-ci cette tous; pour moi réveil



*en ḥnaï pà ente-teb aï rï pà en menï* [64]*sûh't pau ḥnaï paï pïr-ï*
par l'évocation [faite] pour qui [est] journalière flamme cette évocation, cette je produise



*h'ït s'en pâï-s em-sà db aï-s hï paï-s em-sa sûâb aï-s ïr-t Às-t*
frère son après désire qui mari, son [après] qui évoque la grande, Isis,

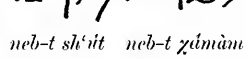


*neb Manâmw neb manâs' ze zï-s en neb Manâmw neb Manâs'*
seigneur; *Manâmw*, seigneur; *Manâsh*, dis: dire; à est [-elle] seigneur; *Manâmw*, seigneur; *Manâsh*,

---

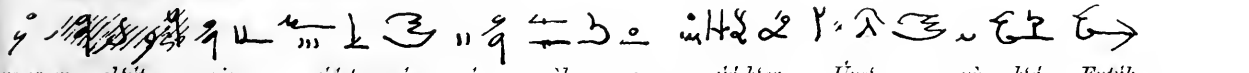
63) A l'expression démotique, répond exactement le copte ⲛⲉϩ ⲉⲛ ⲥⲓⲙ Th., *huile de rave*, dans Zoega, 629. Cette huile de rave était d'un emploi assez fréquent dans les cérémonies magiques: on la retrouve, par exemple, à la page XIII, l. 21 de notre papyrus. La raison de ce choix se trouvait sans doute dans l'emploi que faisaient les embaumeurs égyptiens de cette substance.

64) copte ⲥⲁϩⲧⲉ T. *allumer, entretenir le feu;* ⲥⲁϩⲧ M. Comme substantif, on trouve ⲥⲁϩⲧⲉ, T. Π, ⲥⲁϩⲧ, M. ΠΙ, *flamme, combustion.* Le terme démotique est assez fréquent dans les textes. Pap. de Leyde p. XIV, l. 30:



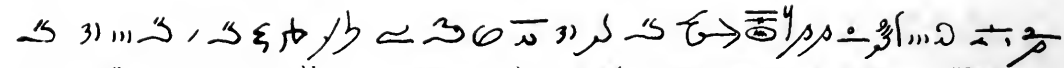
*neb-t sh'ït neb-t χâmâm neb-t zâw*
toute flamme, toute ardeur, toute combustion.

Pap. de Paris, p. V, l. 12, 13:



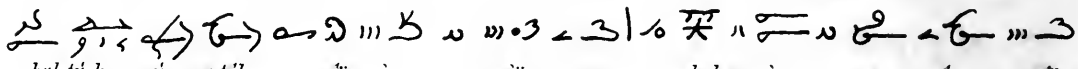
*ro-w en sh'ït qiz ûâ-t în aï χèbes en ... ûâ h'er Ûns' pà h'â Entûk*
sur elle allumée mèche une étant lampe de flèche une sur chien le places Tu

«Tu places le chien sur un bec de lampe, dans lequel se trouve une mèche allumée.» Le terme hiéroglyphique correspondant , ne s'est pas encore retrouvé, que je sache. Toutes les formes anciennes que l'on connaît, , , n'ont point le ϩⲟⲣⲓ médial, qui paraît n'être qu'une addition des temps postérieurs.



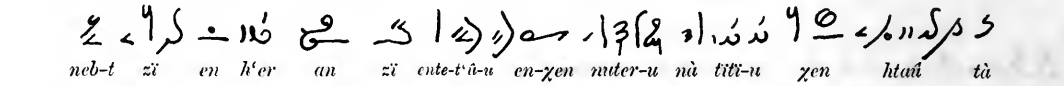
*ze zï-s en zï χàl χem pà en ze-tû-s Entûk sep-u en h'eh' en neb Phônï*

dis : elle dit : ce que Dis enfant petit au la dis Tu fois de des millions seigneur ; *Phôni,*



*bal-tû-k ûn entûk ûïn pà nàï am kakau pà an âq mâï*

ton oeil ouvres Tu lumière à moi Viens ténèbres ; point, n'entrez



*neb-t zï en h'er an zï ente-t'â-u en-χen nuter-u nà tïtï-u χen htaû tà*

toute parole de ne cesse point parlent, pour qu'ils dedans, dieux les viennent. Jusqu'à ce que l'instant. à

«Autre conjuration.

«Lorsque tu auras versé de l'huile de rave, et que tu auras fait cela, comme ci-dessus, dis :

««Parle-moi, seigneur Hamset, le dieu des dieux de l'obscurité. Que tout démon, que «toute ombre qui se trouve dans l'Ament, que tous ceux qui sont morts se réveillent pour moi : «cette âme-ci afin de vivre, cette âme-là afin de respirer ! Que je produise cette évocation, cette «flamme journalière qui se produit dans l'évocation d'Isis la grande, lorsqu'elle évoque son mari, «et qu'elle est consumée de désirs pour son frère : ««*Manash,* seigneur ! *Mananw,* seigneur !»» dit elle. Dis : «*Manâsh,* seigneur ! *Manânw,* seigneur ! *Phôni,* seigneur ! un million de fois.» Tu dis au petit enfant ce qu'elle a dit ; dis : «N'entrez point, ténèbres ; viens à moi, lumière !» Ouvre l'oeil à l'instant. Jusqu'à ce qu'apparaissent les dieux pour te parler, ne cesse point de prononcer [l'évocation].»

## PRÉCEPTES DE MORALE.

### EXTRAITS D'UN PAPYRUS DÉMOTIQUE DU MUSÉE DU LOUVRE.

Parmi les papyrus grecs conservés au Musée du Louvre et dont la publication, préparée par LETRONNE, a été si heureusement exécutée par MM. BRUNET DE PRESLES et EGGER, il en est quelques-uns, en petit nombre, qui portent des inscriptions en écriture démotique. Le texte démotique de l'un de ces papyrus sur lequel s'est déjà portée l'attention de M. BRUGSCH qui en a cité deux ou trois phrases dans sa grammaire, m'a paru digne d'être étudié à cause de la nature toute spéciale de son contenu. Les monuments de la littérature démotique qui nous sont parvenus jusqu'à ce jour ne sont pas, il faut le dire, très attrayants et semblent justifier le peu d'efforts tentés par les égyptologues pour s'aventurer dans la voie ardue ouverte par M. BRUGSCH. A part le *roman* que possède le Musée de Boulaq et dont la traduction a été donnée, il y a quelques années, par le savant allemand dans la Revue archéologique, les papyrus et les stèles ne nous offrent guère que des contrats et des textes funéraires. Le papyrus du Louvre dont nous allons nous occuper est d'un caractère particulier : c'est une sorte de traité de morale, une série de préceptes exprimés avec concision, la plupart sous forme négative, et qui se succèdent pendant trois colonnes d'une quinzaine de lignes chacune.

Le symbolisme si complexe, si touffu, mais en même temps si ingénieux et poétique de la mythologie égyptienne a été, auprès de la postérité, préjudiciable aux anciens habitants de la vallée du Nil : ne sachant pas y reconnaître la personnification des divers attributs d'un dieu unique, on a accusé l'Égypte d'avoir trempé dans les plus ridicules superstitions. Cependant

les anciens proclament unanimement la sagesse de cette nation : grâce aux progrès chaque jour plus décisifs du déchiffrement, ses dogmes mystérieux seront prochainement pénétrés, et le jour où sa religion sera clairement expliquée sera celui d'une éclatante justification. Quant à la morale égyptienne, de nombreux monuments nous en ont fait connaître la pureté presque chrétienne. C'est ainsi qu'on lit sur les stèles funéraires ces paroles mises dans la bouche des personnages auxquels elles étaient consacrées :

«J'ai honoré mon père et ma mère.

«J'ai tendu la main aux malheureux.

«J'ai donné du pain à celui qui avait faim, de l'eau à celui qui avait soif, des vêtements à celui qui était nu, une demeure à celui qui était sans asile.

«J'ai traité les puissants comme les misérables.

«Mes portes étaient ouvertes à ceux qui venaient du dehors et on leur fournissait ce qui est nécessaire au soutien de la vie.

«Je fus un homme sage sur terre et mon cœur chérit toujours Dieu.

«Je fus un frère pour les puissants, un père pour les malheureux, et jamais je ne répandis la haine parmi les hommes[1].»

Si ces discours ne témoignent pas d'une extrême modestie, il faut avouer qu'ils dénotent des principes très élevés.

On trouve dans le papyrus Prisse, en un passage cité par M. Dümichen[2], ces phrases remarquables :

«Si tu es un homme intelligent, élève ton fils dans l'amour de Dieu. S'il est courageux et actif et s'il accroît ta propriété, accorde-lui la meilleure récompense. Mais si le fils que tu as engendré est un sot, ne détourne pas ton cœur de lui, car il est ton fils, mais admoneste-le.

«Si, après avoir été humble, tu es devenu puissant, et le premier de ta ville par ton opulence, que la richesse ne te rende pas arrogant, car le premier auteur de ces biens, c'est Dieu !

«Ne méprise pas autrui : celui qui est tel que tu étais demeure ton prochain».

Cette hauteur de principes et ces sages conseils sur l'éducation des enfants sont pleinement d'accord avec les maximes du papyrus que je publie aujourd'hui.

L'examen de ce texte[3] ayant piqué ma curiosité, je n'hésitai pas à en aborder la traduction. Malheureusement mon entreprise n'a été qu'en partie couronnée de succès, et je dois avouer que la première page a presque entièrement résisté à mes efforts : aussi ai-je dû borner mon ambition à la traduction des préceptes donnés sous forme négative, dont la série commence à la fin de cette première page. Je laisse à d'autres plus habiles et plus patients le soin de compléter ce travail et de rectifier mes erreurs, — erreurs pour lesquelles je réclame une grande indulgence en raison des difficultés que présente l'exploration du terrain sur lequel je me suis engagé.

Notre papyrus porte le n° 53 de la Publication de l'Institut. J'en donne le fac-simile à la planche I ci jointe. Il est d'une bonne écriture offrant les caractères paléographiques des manuscrits de l'époque Ptolémaïque.

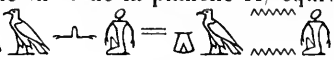
---

1) Cf. J. Dümichen : *Der aegypt. Felsentempel von Abu Simbel* p. 23 et suiv. 2) Ibid. p. 28.

3) La collection du Louvre comprend un autre papyrus (n° 2377 d'Inv. et n° 54 de la Publication de l'Institut ci-dessus désignée) de nature analogue, c'est-à-dire contenant 16 lignes de sentences où l'on retrouve quelques-unes des expressions de celui-ci ; mais l'écriture négligée et à demi effacée de ce manuscrit en rend l'étude fort difficile.

Voici ce que j'ai pu déchiffrer de ce texte, en partant de la 14e ligne de la première page [4].

I. «Qu'il n'y ait pas dans le coeur d'une mère porte (?) (pour que) pénètre l'amertume.»

Le signe initial est la négation affectée à l'impératif (v. BRUGSCH, grammaire, p. 86): elle dérive sans doute de l'hiératique (n° 1 de la planche II) équivalent de  dont la lecture *nen* paraît justifiée par la variante  «être sans force, impuissant, faible.»

M. BRUGSCH considère le signe (n° 2) comme une altération de l'hiératique (n° 3) =  (cf. gram. n° 49 du Tableau) qui serait ici pour . Ce même signe démotique peut également représenter le verbe  *ak*, entrer, pénétrer (BRUGSCH, gramm. p. 127) peut-être plus admissible ici.

II. «Ne tue pas, (c'est une) porte (?) pour faire tuer toi.» C'est-à-dire: c'est l'exposer à te faire tuer.

*S'tem*, tuer (cf. BRUGSCH, gram. p. 116).

Le mot que je transcris avec doute par et qui se rencontre plusieurs fois dans ce texte, est extrêmement embarrassant ici. J'ai cru y voir la négation  *bu* (cf. la lettre B de cette forme pages 1 et 3 du papyrus) mais elle conviendrait difficilement dans les autres passages. Quoiqu'il en soit, le sens de la phrase se laisse facilement deviner, et cette sentence est d'accord avec les témoignages de l'antiquité qui nous apprennent que le meurtre, même d'un esclave, entraînait la peine capitale.

III. «Ne te fais pas (d') homme méchant un compagnon.»

C'est à tort que j'ai transcrit sur la planche II le second signe de cette phrase par ; il faut y voir le verbe  *ar* «faire», ce qui d'ailleurs ne change pas le sens.

Il m'est impossible de reconnaître les signes qui forment le centre du groupe que j'interprète par , mais le sens ne me paraît pas douteux.

M. BRUGSCH transcrit le groupe (n° 4) par  dont le sens «compagnon» est connu (cf. DE ROUGÉ, Chrest. II, 74; CHABAS, Voy. 254; BRUGSCH, Dict. 94.).

IV. «Ne pas exécuter de desseins d'après un sot.»

C'est-à-dire: ne pas agir d'après les conseils d'un sot, ou ne pas imiter les actions d'un sot. Le mot *suk* répond au Copte ⲥⲟϧ *stultus, insanus.*

V. «N'établis pas ton tombeau au-dessus de ceux qui te commandent, ou qui te donnent des ordres.»

Le pronom possessif masculin *paik* nous indique que c'est du tombeau qu'il s'agit ici les mots signifiant «maison, demeure» ( , , ) auxquels pourrait répondre le groupe démotique, sont du feminin.

Cette phrase énonce une règle de convenance à observer dans les sépultures, objet des constantes préoccupations des Égyptiens.

VI. «Ne . . . tes enfants jusqu'à ce que toi étant vieux (?), ils aient grandi en âge et en force.»

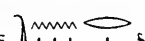
Les deux premières lettres du mot qui commence cette phrase ont été empâtées par la plume du scribe et en rendent la lecture presque impossible, mais les deux déterminatifs nous

---

4) J'ai pris soin d'accompagner chaque mot du texte de sa transcription en hiéroglyphes et de sa lecture en lettres françaises (voir à la planche II), méthode que je crois très bonne à suivre pour l'étude du démotique.

donnent l'assurance qu'il s'agit d'une action préjudiciable aux interêts des enfants que le père est invité à ne pas commettre jusqu'à ce que ceux-ci aient atteint la virilité.

*au* (n° 5) paraît être une variante de (n° 6) et *au meses* (n° 7) équivaudrait à *aï-en-meses* (n° 8).

*T'or* (n° 9) =  cf. BRUGSCH, diet. p. 160 et 1697.

VII. «Qu'il n'arrive pas que tu maltraites un inférieur, qu'il arrive (que tu) respectes les vénérables.»

Il faut lire *nen x'eper ntuk* au lieu de *nen x'eper nak*[5] indiqué sur la planche II. Mêmes observations pour les phrases VIII, XV et XVIII.

Le signe (n° 25) égale *x'* ou *χ* = ⲭ et représente aussi à lui seul le groupe *x'eper*, *fieri*, ainsi que le témoignent quantité d'exemples et notamment la curieuse phrase suivante du Rituel démotique de la Bibliothèque Impériale (n° 26): «Tu pénètres dans le Duau, tu te réunis à ceux qui sont devenus *des Osiris* (P. I, lig. 15).» Cette affirmation de l'assimilation de tout défunt à Osiris est très remarquable.

ϩⲱⲩ periculis vexari, ϩⲏⲩ cruciari, vexari. Je ne connais pas le thème hiéroglyphique de ce mot.

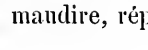
Le mot *sentiu* n'a pas encore été signalé en démotique; je ne crois pas que le sens que je lui donne puisse être contesté. Ce double précepte, présenté sous forme d'antithèse, qui recommande la générosité envers les petits et le respect envers les grands, est conforme à ce que nous connaissons de la morale égyptienne.

VIII. «Qu'il n'arrive pas que tu maltraites ta femme qui est inférieure en force; qu'elle . . . son protecteur (?).»

La première partie de cette phrase n'offre aucune difficulté, mais l'impossibilité où je suis de transcrire le signe formant à lui seul le verbe de la seconde proposition, en entrave la traduction. Toutefois il est très naturel de supposer que l'auteur a voulu dire: ne maltraite pas ta femme qui est la plus faible, au contraire qu'elle trouve (en toi) son protecteur. Le groupe (n° 10) est la particule *maï* caractéristique de l'optatif (v. CHAMPOLLION, gram. p. 423, BRUGSCH, gram. p. 146) et *mak* (n° 11) représenterait l'équivalent du groupe «couvrir, protéger, préserver.»

Le mot (n° 12) semble être le verbe *ar* «faire» déterminé par le signe des actions violentes, qui rappellerait le grec ἐνεργεία, énergie.

IX. «Ne maudis pas ton maître devant la divinité.» C'est-à-dire devant Dieu. Nouvelle preuve de ce fait mis aujourd'hui en lumière par l'étude plus approfondie de la religion égyptienne, que le monothéisme en était le principe fondamental, principe qui se déroba plus tard sous un symbolisme de plus en plus compliqué, sans disparaître pourtant d'une manière absolue puisqu'on le voit se faire jour dans des textes de basse époque comme celui que nous étudions en ce moment.

Je traduis le verbe de cette proposition par le copte ⲥⲁϩⲟϭⲓ *maledicere*. Il est dit au chapitre 125 du Livre des Morts: «Je n'ai maudit ni le roi ni mon père» (n° 24). Les formes démotiques *shur*, *shui*, les mots coptes ⲥϩⲟϭⲱⲣ et ⲥⲁϩⲟϭⲓ dérivent évidemment du thème antique  maudire, réprouver.»

5) C'est-à-dire au lieu de .

X. «Ne maudis pas celui qui . . . .»

La fin de cette phrase, ainsi que les deux lignes suivantes me paraissent présenter un trop grand nombre de difficultés pour que j'ose en risquer l'interprétation.

XI. Le groupe (n° 13) est la préposition «sur» que M. BRUGSCH (gram. p. 177) lit *at hi*.

XIII. «Ne pas tuer homme pour faire vivre soi.»

En d'autres termes, ne pas sauver ses jours aux dépens de la vie d'un autre.

XIV. «Ne désire pas que ton fils . . . ses enfants.»

Une lacune du papyrus m'empêche de saisir le sens de cette courte phrase.

XV. «Qu'il n'arrive pas que tu maltraites[6] ton fils inférieur en force; secours le.»

Mot à mot: porrige dextram ei.

Une nouvelle lacune coupe cette ligne, mais je ne crois pas me tromper en suppléant *pek-se* (n° 14) «ton fils»: cette conjecture a l'avantage de lier la présente phrase à celle qui suit d'une manière satisfaisante.

*at-t'or* (n° 15) répond exactement au copte ⲉⲧⲭⲟⲣ, fortis. Nous avons déjà vu *t'or* (n° 9); *at* est la préformante des participes (cf. BRUGSCH, gram. p. 154).

Le sens de *ta tot* (n° 16) «prêter secours», dare manum, n'est pas discutable: il se trouve en parfaite harmonie avec l'expression *s'ep tot* (n° 17) accipere manum, recevoir aide, que donne M. BRUGSCH dans son dictionnaire, p. 1665.

XVI. «Ne pas l'abandonner à ton fils (qui est) fort et qui lui est supérieur par le courage».

Mot à mot: ne laisse pas prendre lui ton fils, etc.

Ainsi le père est invité non seulement à ne pas abuser de la faiblesse de son enfant, mais à le protéger contre les violences possibles d'un frère plus âgé et plus fort.

Le signe (n° 18) est connu depuis longtemps comme répondant au groupe hiéroglyphique .

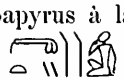
XVII. «Cela est la cause du chagrin qui arrive . . . .»

La fin de cette phrase est difficile à déterminer.

*as* (n° 19) pour *au-s* (n° 20) 3e personne féminin singulier du présent de l'indicatif de l'auxiliaire *au* (n° 21) = (BRUGSCH, gram. p. 127).

Le groupe transcrit *tait* d'où ⲧⲟⲉⲓⲧ lamentatio, se trouve dans le décret de Canopus (v. BRUGSCH, dict. 1603).

Un autre exemple de la sollicitude recommandée au père de famille pour ses enfants nous est fourni par notre papyrus à la ligne 12 de la première page où on lit (n° 23):

«Contente, satisfais  ton fils en le plaçant dans le pays qu'il aime.»

XVIII. «Ne te fais pas un jeu de te jouer de tes suivants.»

C'est-à-dire de ceux qui dépendent de toi.

Une des grandes difficultés des études démotiques dans l'état actuel de la science c'est la rareté, non seulement des textes traduits, mais des textes livrés à l'étude, qui interdit tout point de comparaison et qui empêche de justifier par aucune référence les traductions que l'on propose. Le groupe (n° 22) *hebu* que je mets en face de , ,  (cf. S. BIRCH, Rhampsinitus and the game of draughters p. 7 et 9) «jouer, jeu», n'a pas encore été rencontré: ma traduction n'est donc que conjecturale et je ne puis l'appuyer d'aucun exemple.

6) Peut-être ce mot a-t-il ici le sens de «surcharger» c'est-à-dire imposer à l'enfant des travaux au-dessus de ses forces.

XIX. «Ne permittas filium tuum instituere societatem apud quamdam sociam cui sit vir.»

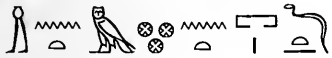
Le signe (n° 27) est écrit abréviativement pour (n° 28) = , . Je crois être autorisé par la fin de cette phrase à admettre le signe (n° 29) comme une abréviation du groupe (n° 30) *him-t* «femme» qui plus haut (n° VIII), est représenté par le simple signe (n° 31).

Pour le groupe (n° 32) = sodalis, socius, voir plus haut la phrase III.

C'est la seconde fois qu'il est question de l'adultère dans notre papyrus, si je ne me méprends pas sur le sens de la ligne 7 de la première page où l'auteur de cette série de maximes semble juger digne de mort celui qui se rend coupable de «fornication avec femme mariée». Cependant Diodore de Sicile nous dit (I, 78) que l'adultère était puni, non par la mort, mais par la bastonnade pour l'homme et par l'ablation du nez pour la femme

XX. N'établis pas ton tombeau dans ton domaine.»

Ainsi que je l'ai fait remarquer plus haut, le mot *as* (n° 36) précédé de l'article masculin, ne peut s'appliquer qu'au tombeau. M. BRUGSCH qui a traduit cette phrase dans sa grammaire (p. 163) a rendu le dernier mot par «demeure» sans tenir compte du groupe très curieux et très important, mais en partie perdu dans les déchirures du papyrus, et dont la présence m'a été signalée par M. DEVÉRIA. Ce groupe nous donne l'équivalent démotique de l'expression . C'est un exemple unique, je crois, de l'emploi dans un texte de basse époque de cette locution à laquelle, contre l'opinion de M. MARIETTE (cf. Revue archéologique. Février 1869), paraît devoir être maintenu le sens de «domaine, propriété héréditaire transmise à perpétuité de génération en génération», sens qui s'accorde parfaitement avec de nombreuses représentations de l'Ancien Empire. C'est ainsi qu'on lit dans le tombeau de Tî au-dessus d'une troupe de volatiles:



«apport des localités du domaine (de Tî).» (Louvre, Moulage d'un bas-relief de ce tombeau, n° E. 4906.)

XXI. «N'établis pas ton tombeau aux approches des temples.»

Le groupe répond bien à notre mot «avenue». Cette recommandation est assez singulière; il est probable que l'auteur a voulu dire: ne fonde pas ton tombeau dans les endroits fréquentés comme le sont les avenues qui conduisent aux temples. C'est en effet loin du mouvement de la vie, sous les sables du désert, que les Égyptiens creusaient le plus souvent leurs nécropoles.

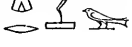
XXII. «Ne te promène pas avec un insensé.»

Chaque mot de cette phrase est connu: elle a d'ailleurs été traduite par M. BRUGSCH dans sa grammaire (p. 151). La ligne suivante en est la continuation.

XXIII. «Ne t'arrête pas à écouter ses paroles.»

Cette phrase très simple s'explique par la transcription hiéroglyphique. Les mots qui n'ont été l'objet d'aucune note dans le cours du présent travail sont expliqués dans le dictionnaire ou la grammaire de M. BRUGSCH auxquels je renvoie le lecteur.

XXIV. «Ne pervertis pas le coeur de ton compagnon (qui est) pur.»

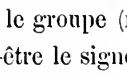
Bien que ce rapprochement n'ait pas encore été fait, je ne crois pas me tromper en transcrivant le troisième mot de cette phrase par le groupe connu  .

XXV. «Ne prends pas une attitude altière?»

Le second mot de cette phrase qui répond d'ordinaire à est traduit par « saisir, prendre » dans le papyrus Rhind (Pl. XL, 290).

ne s'est pas encore rencontré dans l'écriture hiéroglyphique, c'est la transcription que je propose du groupe (n° 33) CϢOϒ, figure, forme, aspect, et qui serait une variante nouvelle de (n°. 34). Néanmoins je donne ma traduction de cette phrase comme très douteuse.

XXVI. « Ne te joue pas de l'homme vénérable, ton supérieur ».

Pour le groupe (n° 35) =  voir plus haut à la phrase XVIII.

Peut-être le signe *as* (n° 19) a-t-il ici le sens de « vieillard », et faut-il traduire : « Ne te joue pas du vieillard qui est ton supérieur, » recommandation conforme aux traditions qui nous sont parvenues sur le respect de la vieillesse observé chez les Égyptiens. (Cf. Hérodote, II, 80.)

Voici la traduction suivie de cette série de préceptes :

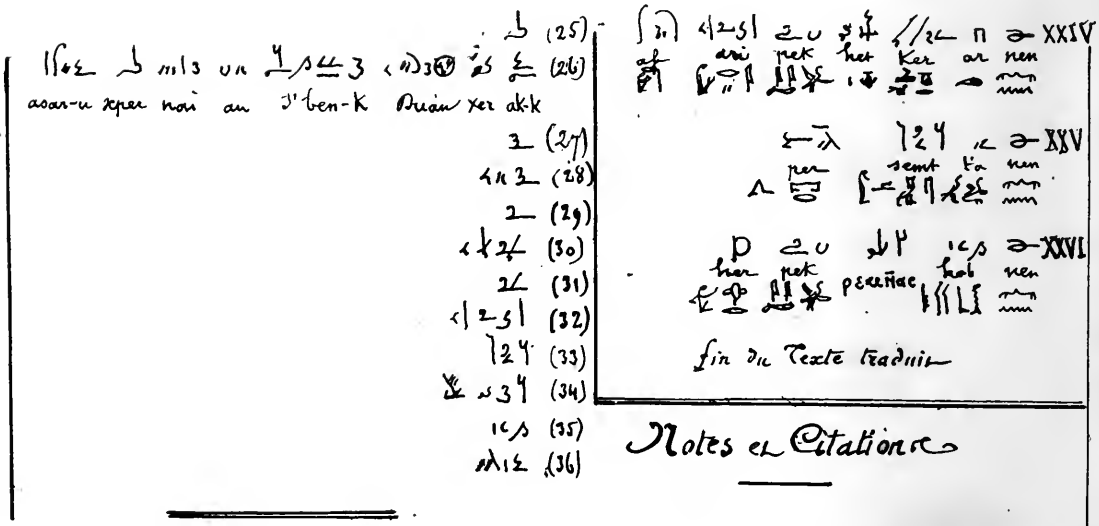
I. Qu'il n'y ait pas dans le cœur d'une mère d'entrée pour l'amertume.
II. Ne tue pas, c'est t'exposer à te faire tuer.
III. Ne fais pas ton compagnon d'un méchant homme.
IV. Ne pas agir d'après les conseils d'un sot.
V. N'établis pas ton tombeau au-dessus de ceux qui te commandent.
VI. Ne ... tes enfants jusqu'à ce que, toi étant vieux (?), ils aient grandi en âge et en force.
VII. Qu'il ne t'arrive pas de maltraiter un inférieur ; qu'il t'arrive de respecter les vénérables.
VIII. Qu'il ne t'arrive pas de maltraiter ta femme dont la force est moindre que la tienne ; qu'elle trouve (en toi) ? son protecteur ?
IX. Ne maudis pas ton maître devant la Divinité.
X. Ne maudis pas celui qui ....
XI. Ne parle pas contre ton maître. ...
XIII. Ne pas sauver sa vie aux dépens de celle d'autrui.
XIV. Ne désire pas que ton fils ... ses fils.
XV. Qu'il ne t'arrive pas de faire souffrir ton enfant, s'il est faible ; (au contraire) prête-lui aide.
XVI. Ne pas l'abandonner à un (autre) de tes fils plus fort et plus courageux.
XVII. Cela est la cause du chagrin qui arrive. ...
XVIII. Ne te fais pas un divertissement de te jouer de ceux qui dépendent de toi.
XIX. Ne laisse pas ton fils se lier avec une femme mariée.
XX. N'établis pas ton tombeau dans ton domaine.
XXI. N'établis pas ton tombeau aux approches des temples.
XXII. Ne te promène pas avec un insensé.
XXIII. Ne t'arrête pas à écouter ses paroles.
XXIV. Ne pervertis pas le cœur de ton camarade, s'il est pur.
XXV. Ne prends pas une attitude altière (?)
XXVI. Ne te joue pas de l'homme vénérable, ton supérieur.

PAUL PIERRET.

Autogr. par P. Pierret. Imp. Callet r. de Seine 31, Paris

# PRÉCEPTES DE MORALE EXTRAITS

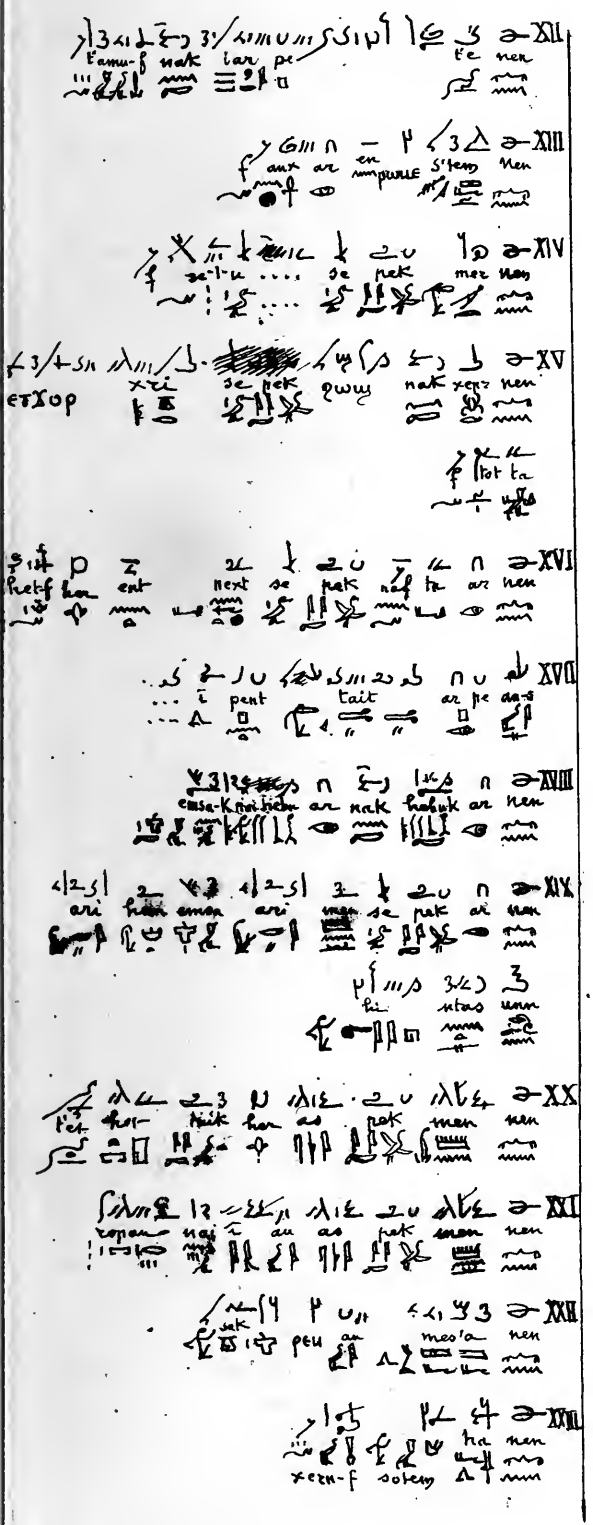
## Transcrip




## Notes et Citations

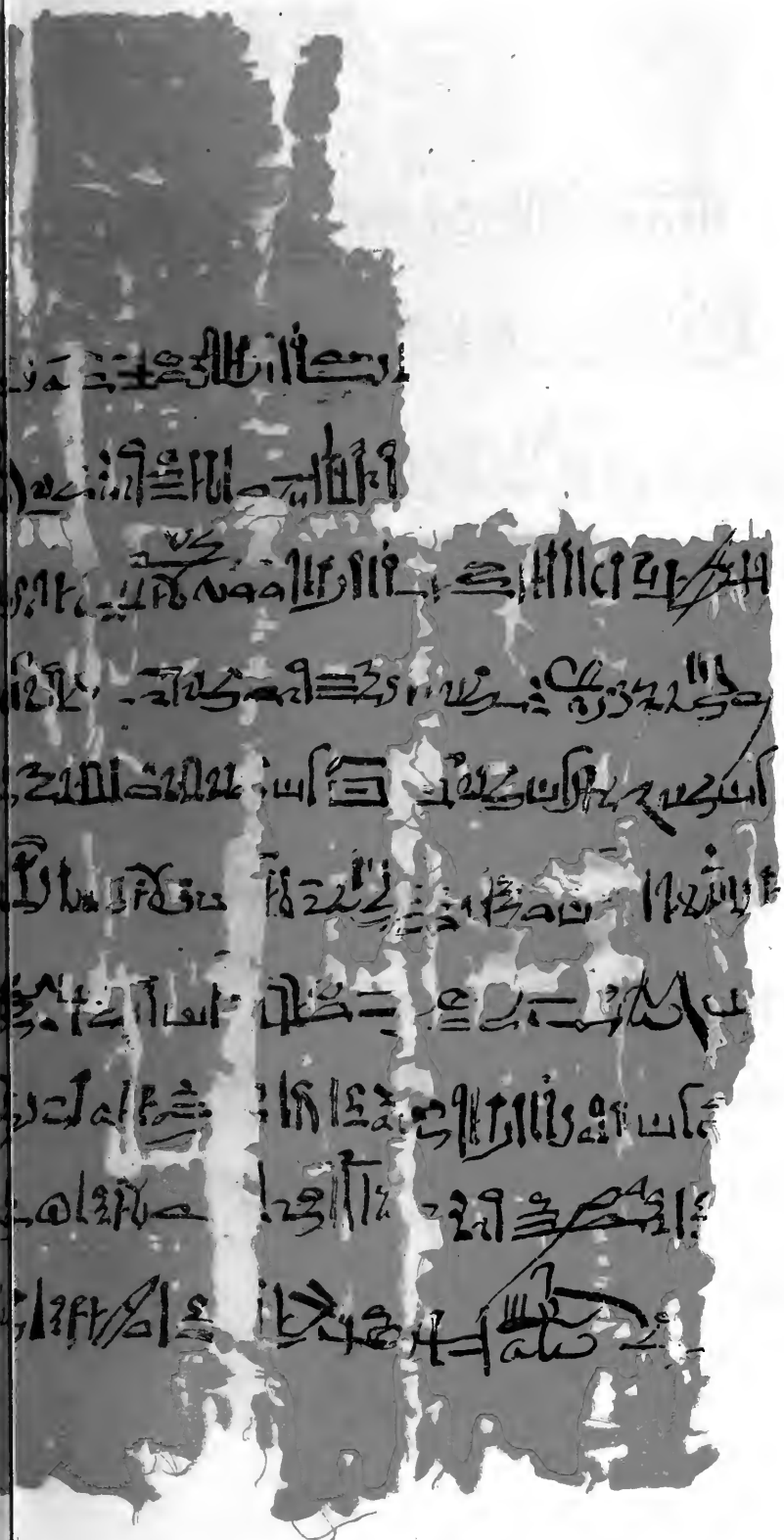
(1)
(2)
(3)
(4)
(5)
(6)
(7)
(8)
(9)
(10)
(11)
(12)
(13)
(14)
(15)
(16)
(17)
(18)
(19)
(20)
(21)
(22)
(23)
(24)
(25)
(26)
asar-u xper nai au n'ben-k Duau xer ak-k
(27)
(28)
(29)
(30)
(31)
(32)
(33)
(34)
(35)
(36)

Autogr. par P. Pierret. Imp Callet, r. de Seine, 31. Paris



L. Devéria Lith.

PENTAOUR



Paris, Imp. Cellet, rue de Seine, 31.

MÉNANT (J.), Les noms propres assyriens. Recherches sur la formation des expressions idéographiques, gr. in-8°, 5 fr.

— Les inscriptions de Hammourabi, roi de Babylone (XVI^e siècle avant J.-C.), traduites et publiées avec un commentaire à l'appui, gr. in-8°, 10 fr.

— Les écritures cunéiformes. Exposé des travaux qui ont préparé la lecture et l'interprétation des inscriptions de la Perse et de l'Assyrie, gr. in-8°. 15 fr.

— Inscriptions des revers de plaques du palais de Khorsabad. Traduit sur le texte assyrien, in-f°, 6 fr.

— Exposé des éléments de la grammaire assyrienne, gr. in-8°, 10 fr.

MILLE ET UNE NUITS. Les amours et les aventures du jeune Ons-ol-Oudjoud et de la fille de vizir El-Ouard-fi-l-Ahmam. Traduit de l'arabe et publié pour la première fois par H. Rat. in 8°. 1 fr. 50

MUNK (S.), Mélanges de philosophie juive et arabe, in-8°, 15 fr.

OPPERT (J.), Éléments de la grammaire assyrienne, 2^e édition augmentée, in-8°, 6 fr.

— Mémoire sur les rapports de l'Égypte et de l'Assyrie dans l'antiquité, éclaircis par l'étude des textes cunéiformes, in-4°, 12 fr.

OPPERT (J.) et MÉNANT (J.), Les fastes de Sargon, roi d'Assyrie (721 à 730 av. J.-C.), traduits et publiés d'après le texte assyrien du palais de Khorsabad, in-f°, 15 fr.

PALLEGOIX (Mgr), Dictionarium linguæ Thaï sive siamensis interpretatione latina, gallica et anglica illustratum, in-f°, 80 fr.

PARENT (A.), Machaerous, in-8°, avec carte, 6 fr.

RABBINOWICZ (J.-M.), Grammaire hébraïque traduite de l'allemand sous les yeux de l'auteur par M. J. J. Clément-Mullet, 2^e éd., in-8°, 4 fr.

ROBIOU (F.), Histoire des Gaulois d'Orient, in-8° avec une carte, 6 fr.

ROUGÉ (le, Vte E. DE), Chrestomathie égyptienne, ou choix de textes égyptiens, transcrits, traduits et accompagnés d'un commentaire perpétuel et précédés d'un abrégé grammatical, 1^re partie. Introduction à l'étude des écritures et de la langue égyptiennes, 1^er et 2^e fascicules; chaque 20 fr.

Cette première partie se composera de 4 fascicules que ne se vendent pas séparément. Après la publication du 4^e fascicule, le premier sera réimprimé typographiquement et délivré gratuitement aux souscripteurs en échange de l'éd tion autographiée.

— Discours prononcé à l'ouverture du cours d'archéologie égyptienne au Collége de France le 19 avril 1860. 2 fr.

— Étude sur une stèle égyptienne appartenant à la Bibliothèque impériale, lue dans la séance publique annuelle de l'Académie des inscriptions et belles-lettres du 12 novembre 1858, 1 fr.

— Étude sur divers monuments du règne de Toutmès III récemment découverts par M. Mariette, gr. in-8°, planches, 3 fr.

— Note sur les noms égyptiens des planètes, in-8°, 3 fr.

— Note sur les principaux résultats des fouilles exécutées en Égypte par les ordres de S. A. le vice-roi, gr. in-8°, 2 fr.

ROUGÉ (le Vte E. DE), Notice sur la découverte, les progrès et l'état actuel des études égyptiennes, in-8°, 1 fr. 50

— Notice de quelques fragments de l'Inscription de Karnak contenant les annales du règne de Toutmès III, in-8°, planches, 3 fr.

— Note sur quelques conditions préliminaires des calculs qu'on peut tenter sur le calendrier et les dates égyptiennes, gr. in-8°, 1 fr.

— Recherches sur les monuments qu'on peut attribuer aux six premières dynasties de Manéthon, précédées d'un rapport adressé à M. le Ministre de l'instruction publique sur les résultats généraux de la mission, gr. in-4° avec 8 pl. 15 fr.

— Introduction à l'étude des écritures et de la langue égyptiennes, in-4°, 20 fr.

— Rituel funéraire des anciens égyptiens, texte complet en écriture hiératique, publié d'après les papyrus du Louvre et précédé d'une introduction. Livraisons 1 à 4, gr. in-f°, la livraison, 25 fr.
La cinquième livraison est en préparation.

ROUGÉ (J. DE), Textes géographiques du temple d'Edfou. Livr. 1 et 2, gr. in-8°, 6 fr.

THONNELIER (J.), Catalogue de la Bibliothèque d'un orientaliste, tome 1er in-8°, 18 fr.

UTTARAKANDA, Testo con note secondo i codici della recensione Gaudana per G. Gorresio, Tome 1er, gr. in-8°, 30 fr.

VALMIKI, Ramayana poema indiano, testo sanscrito secondo i codici manoscriti della scuola Gaudana e traduzione con note pubblicato per G. Gorresio, 10 vol. gr. in-8°, 240 fr.
Le texte seul, 5 vol. 150 fr.
Traduction italienne seule avec notes, 5 vol. 90 fr.

VENDIDAD SADÉ traduit en langue huzvaresch, ou Pehlwie, texte authographié d'après les manuscrits Zend-Pehlwis de la Bibliothèque impériale de Paris et publié pour la 1re fois par les soins de M. J. Thonnelier, liv. 1 à 8, in-f°, 136 fr.

WEILL (A.), Le judaïsme, ses dogmes et sa mission, 3 Tomes en 4 parties in 8°, 21 fr.
Introduction générale, ou les trois cycles du judaïsme, 3 fr.
1re partie: Théodicée, 5 fr.
2e partie: Révélation, 6 fr.
3e partie: Providence et rémunération, 7 fr.

ZOROASTRE decem sendavestæ excerpta latine vertit sententiarum explicationem et criticos commentarios adjecit, textum archetypi ad Westergaardii, Spiegelii aliorumque lucubrationes recensuit C. Kossowicz, in-8°. 10 fr.

## EN PRÉPARATION:

Catalogue de livres anciens et modernes relatifs à la philologie, la littérature, l'histoire et la géographie de l'Orient, en vente aux prix marqués. in-8°.

Guyard, Essai sur les pluriels brisés en arabe. in-8°.

Bhâminî-Vilâsa, Le, Recueil de sentences indien du pandit Jagannâtha, publié et traduit en entier pour la première fois par M. Bergaigne. in-8°.

Laghu et Vriddha Tchânakya, recueils de sentences morales attribués à Tchânakya, texte en partie inédit, publié avec traduction et commentaires par M. Hauvette-Besnault. in-8°.

---

Imprimerie de Breitkopf et Härtel à Leipzig.

# RECUEIL

DE

# TRAVAUX RELATIFS

A LA

## PHILOLOGIE ET A L'ARCHÉOLOGIE

## ÉGYPTIENNES ET ASSYRIENNES.

VOL. I. LIV. 2.

PARIS,
F. VIEWEG, LIBRAIRE-ÉDITEUR
67. Rue Richelieu, 67.

M DCCC LXXVII.

# OUVRAGES

## RELATIFS A LA PHILOLOGIE ET A L'ARCHÉOLOGIE ÉGYPTIENNES

### EN VENTE A LA MÊME LIBRAIRIE.

BRUGSCH (H.). Examen critique du livre de M. Chabas; intitulé: Voyage d'un Égyptien en Syrie, en Phénicie, en Palestine, etc., au XIV^e^ siècle avant notre ère. Gr. in-8°. 1 fr.

BRUNET DE PRESLES (W.). Examen critique de la succession des dynasties égyptiennes, 1^re^ partie (la seule parue). 1 vol. in-8°. 6 fr.

DEVÉRIA (T.). Notation des centaines de mille et des millions dans le système hiéroglyphique des anciens Égyptiens. gr. in-8°. 3 fr.

— — La nouvelle table d'Abydos. gr. in-8°. 3 fr.

— — Bakenkhonsou, grand-prêtre d'Ammon et architecte principal de Thèbes, contemporain de Moïse. gr. in-8°. 2 fr.

— — Quelques personnages d'une famille pharaonique de la XXII^e^ dynastie. gr. in-8°. 3 fr.

GUIEYSSE (P.). Rituel funéraire égyptien, chapitre 64^e^. Textes comparés, traduction et commentaires d'après les papyrus du Louvre et de la Bibliothèque nationale. 1 vol. in-4°, pl. (forme la 6^e^ liv. des Études égyptologiques). 20 fr.

HYMNE A AMMON-RA des papyrus égyptiens du musée de Boulaq, trad. et commenté par E. Grébaut, élève de l'École des Hautes Études, avocat à la Cour d'appel de Paris. 1 vol. gr. in-8°. 22 fr.

HYMNES AU SOLEIL, composant le XV^e^ chapitre du rituel funéraire égyptien. Traduction comparée par E. Lefébure. 1 vol. in-4°. 15 fr.

INSCRIPTIONS hiéroglyphiques copiées en Égypte pendant la mission scientifique de M. le vicomte E. de Rougé, publiées par M. le vicomte J. de Rougé, 4 vol. in-4° (formeront les 9^e^, 10^e^, 11^e^ et 12^e^ livraisons des Études égyptologiques). 120 fr.

Les deux premiers volumes sont en vente. 60 fr.

LEFÉBURE (E.). Le Mythe Osirien. Première partie: Les Yeux d'Horus (forme la 3^e^ livraison des Études égyptologiques). 1 vol. in-4°. 20 fr.

— — Deuxième partie: Osiris (forme la 4^e^ liv. des Études égyptologiques). 1 vol. in-4°. 20 fr.

LEPSIUS (C.-R.). Les métaux dans les inscriptions égyptiennes, traduit de l'allemand par W. Berend, avec notes et corrections de l'auteur. in-4°, avec 2 pl. 12 fr.

LETRONNE. Recherches critiques et géographiques sur les fragments d'Héron d'Alexandrie, ou du système métrique égyptien (ouvrage couronné en 1816 par l'Académie des inscriptions et belles-lettres, revu et mis en rapport avec les principales découvertes faites depuis, par A.-J.-F. Vincent. 1 vol. in-4° orné d'une carte. 15 fr.

LIEBLEIN (J.). Index alphabétique de tous les mots contenus dans le Livre des Morts, publié par R. Lepsius, d'après le papyrus de Turin. 1 vol. petit in-8°. 12 fr.

MARIETTE-BEY (A.). Abydos, description des fouilles exécutées sur l'emplacement de cette ville. Tome I^er^ (ville antique, temple de Séti). 1 vol. in-f° orné de 53 pl. 250 fr.

— — Denderah, Description générale du grand temple de cette ville. Tomes I à IV et supplément. 5 vol. in-f° ornés de 339 pl. 330 fr.

— — Supplément aux planches. Séparément, in-f°, — 9 pl. dont 1 double 10 fr.

— — La nouvelle table d'Abydos. gr. in-8° pl. 5 fr.

— — Notice des principaux monuments exposés dans les galeries provisoires du musée d'antiquités égyptiennes de S. A. le vice-roi à Boulaq. 3^e^ édit. 1 vol. in-8°. 5 fr.

— — Une visite au musée de Boulaq ou description des principaux monuments conservés dans les salles de cet établissement (en langue arabe). 1 vol. in-8°, relié demi-toile. 5 fr.

— — Monuments divers recueillis en Égypte et en Nubie. L'ouvrage complet se composera de 100 planches au moins, accompagnées du texte correspondant et paraît par livraisons de 4 pl. ou feuilles de texte au prix de 6 fr. chaque.

Les 24 premières sont en vente.

— — Les papyrus égyptiens du musée de Boulaq, publiés en fac-simile. Tomes I et II, Papyrus 1 à 20. 2 vol. in-f° ornés de 101 planches. (Quelques exemplaires seulement, le restant de l'édition a été détruit dans un incendie.) 300 fr.

— — Le même ouvrage, Tome III, 20 pl. gr. in-f° en couleurs 100 fr.

MASPERO (G.). Des formes de la conjugaison en égyptien antique, en démotique et en copte. 1 vol. gr. in-8°. 10 fr.

— — Essai sur l'inscription dédicatoire du temple d'Abydos et la jeunesse de Sésostris. 15 fr.

— — Hymne au Nil, publié et traduit d'après les deux textes du musée britannique. in-4°. 6 fr.

— — Une enquête judiciaire à Thèbes au temps de la XX^e^ dynastie. Étude sur le papyrus Abbott. 1 vol. in-4°. 7 fr. 50

# RECUEIL

DE TRAVAUX RELATIFS A LA PHILOLOGIE ET A L'ARCHÉOLOGIE ÉGYPTIENNES ET ASSYRIENNES.

**Vol. I.** **Fascicule II.**

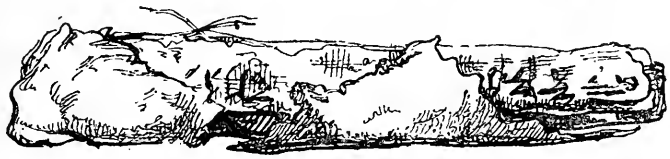
Contenu: 1) Le Papyrus Mallet, accompagné de six planches; par M. G. Maspero, professeur au Collége de France. — 2) Recherches philologiques sur quelques expressions accadiennes et assyriennes, par M. F. Lenormant. — 3) Sur un nouvel argument chronologique, tiré des récits datés des guerres pharaoniques en Syrie et dans les pays voisins, par M. J. Lieblein. — 4) Stèle de Suti et Har, architectes de Thèbes, accompagné d'une planche; par M. P. Pierret, conservateur du Musée égyptien du Louvre. — 5) Des deux yeux du disque solaire, par M. E. Grébaut.

## LE PAPYRUS MALLET

par

G. Maspero.

Le Papyrus dont je publie le fac-simile a été acheté en 1857, à la vente Anastasi, par M. le baron Mallet. Il était inscrit au catalogue sous le n° 1050 et formait une sorte de rouleau légèrement écrasé de 0,164 de long sur 0,024 de diamètre: il était enveloppé dans les débris d'une gaîne en peau blanchâtre, cousue sur la tranche et fut déroulé au Louvre en 1857 sous la surveillance de M. Dévéria. M. le baron Mallet, trop occupé pour



½ grandeur d'original.

entreprendre la traduction du document qu'il avait eu la bonne fortune d'acquérir, m'a permis d'en communiquer le texte aux lecteurs de ce Recueil.

Le Papyrus Mallet se compose de trois feuillets détachés de 0,25 de hauteur sur 0,15 de largeur. Ils sont écrits des deux côtés et traitent chacun d'une matière différente. Le caractère en est large et hardi, l'encre pâle et presque effacée par endroits; les déchirures ont produit quelques lacunes aux feuillets II et III. Ils sont tous de la même main et paraissent avoir été écrits le même jour ou à quelques jours de distance.

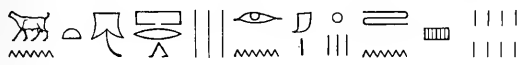
### FEUILLET N° I.

(Planches I — II.)

I, 1.

I, 2.

I, 3.

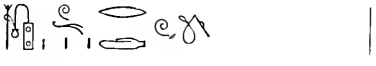
I, 4. 

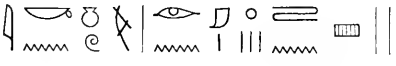
I, 5.

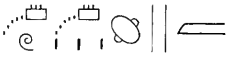
I, 6.

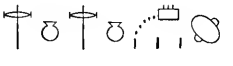
I, 7.

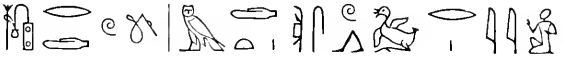
I, 8.

I, 9. 

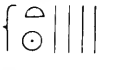
I, 10. 

I, 11. 

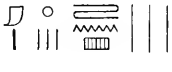
I, 12. 

I, 13. 

II, 1.

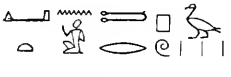
II, 2. 

II, 3.

II, 4. 

II, 5.

II, 6.

II, 7. 

I, 1. «Mémorandum du rapport du Demou *Amen-naχt.*

I, 2. «Pour faire connaître aux magistrats les biens que j'ai obtenus, depuis

I, 3. «l'an XXXI, jusqu'à l'an III, ce qui fait quatre années, de la main du serviteur *Thotmès* du temple de Khons.

I, 4. «Peaux excellentes, 4; ce qui fait, en cuivre, *outen* 8.

I, 5. «Peau doublée de peau fine *Turna,* 1; ce qui fait, en cuivre, *outen* 5.

I, 6. «Cyprès, une canne incrustée de bois *āqu,* 1; ce qui fait, en cuivre, 4.

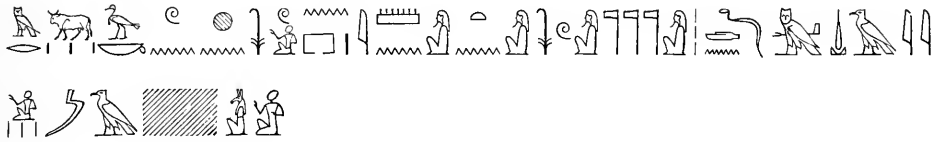
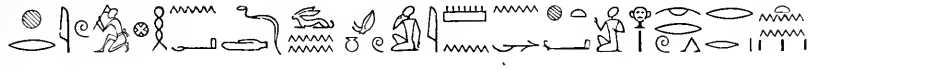
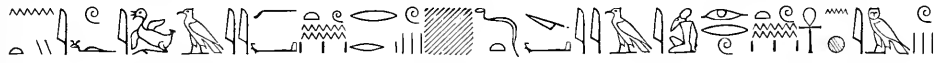
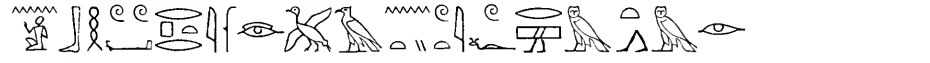
I, 7. «Cyprès, bâton, 1; ce qui fait en cuivre, 1.

I, 8. «étoffe *seχ-mess,* 1

I, 9. «étoffe *seχu-rud,* 1
I, 10. «Pioche, 1, ce qui fait, en cuivre, *outen* II,
I, 11. «Blé, sacs 2 1/2
I, 12. «Farine, sac 1.
I, 13. «étoffe *seχ-rud,* 1; de la main du serviteur *T'aroï.*
II, 1. «étoffe *seχu-rud,* 1; étoffe *samu,* 1.
II, 2. «L'an IV, ————
II, 3. «étoffe *seχ-mess,* 1.
II, 4. «Cuivre, *outen,* 3.
II, 5. «Après qu'on m'eût dit: «Qu'ils soient donnés,» on ne donne point des pains pour
II, 6. «le temple où je suis, et on ne donne point des bœufs (?), et on ne
II, 7. «me donne pas des oies.»

## FEUILLET N° II.

(PLANCHES III — IV.)

III, 1. 
III, 2.
III, 3.
III, 4.
III, 5. 
III, 6.
III, 7. 
III, 8.
IV, 1.
IV, 2.
IV, 3. 
IV, 4.

IV, 5.

IV, 6.

IV, 7.

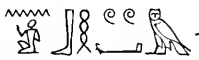
Le texte de cette lettre est rempli de fautes. A la page III, l. 7, le scribe avait passé un mot qu'il a inséré d'une manière illisible dans l'interligne. A la page IV, l. 2—3, il a écrit deux fois, sans s'en apercevoir, le même membre de phrase:

IV, 2.

IV, 3. etc.

qu'il faut rétablir comme il suit:

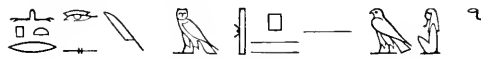
IV, 2.

IV, 3.  etc.

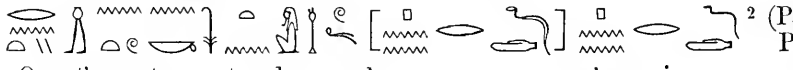
J'ai relevé aussi plusieurs fautes d'orthographe assez curieuses. Le pronom de la seconde personne du pluriel est écrit parfois (III, 7; IV, 6), parfois  (III, 5, 6). L'orthographe , avec un ⲉ intercalaire, s'explique par la valeur *e* qu'avait déjà prise ⲉ et ⲉ final de certains mots, ⲛⲉ,  ⲧⲉ [1],  ⳩ⲉⲣⲉ,  = ⲧⲉ+ⲛ, ⲧⲉⲛ. Quant au redoublement de , c'est une particularité assez fréquente à cette époque, surtout quand il s'agit d'une ⲛ sonnante:

(PIERRET, *Études Égyptologiques*, T. I, p. 116).

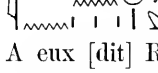
Il a saisi vos têtes, ô dieux!

 (*Id.* p. 110).

On ne perçoit pas cette forme d'Horus lui-même.

 [2] (Pap. de Turin, Pl. LXVI, l. 5).

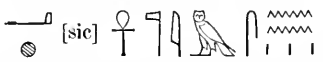
On t'apportera cet ordre royal, à savoir:

 (CHAMPOLLION, *Notices*, T. I, p. 784, 1ᵉʳ reg., col. 6 — 8).

A eux [dit] Rā.

(*Id.*, reg. 2, l. 17).

A eux [dit] ce dieu grand.

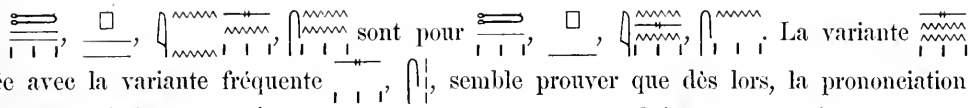
 [sic] (Stèle d'un prêtre d'Anhour à Boulaq, l. 2).

(toutes les choses) desquelles vit Dieu.

---

1) Pour ⲧⲉ auxiliaire et dérivé de voir les exemples cités dans les *Mélanges*, T. II.

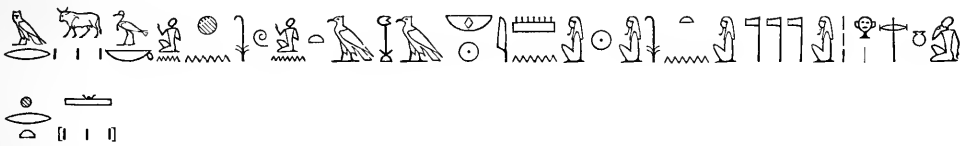
2) Le scribe a répété deux fois les mots  par inadvertance.


combinée avec la variante fréquente , semble prouver que dès lors, la prononciation **ce**, et la prononciation *sen* était concurremment en usage. **Ce** finit par prévaloir.

III, 1. «L'intendant préposé aux bœufs, Bakenχons, du temple d'Ammon-Rā, roi des dieux,
dit au gendarme *Ma-sutex* (?)
III, 2. «au gendarme *Next-set*, à l'inspecteur, *Pa-outex*, de la chapelle
III, 3. «du roi (Ra-ousor-χa stepen Rā Meïamoun), v. s. f., à l'inspecteur, *Pà-wn*, à l'inspecteur
III, 4. «*Usext*, ainsi qu'à tout gardien de l'autel (?) du temple d'Ammon, qui est au bourg
III, 5. «de Xer, à savoir: «Dès que l'auditeur Ammon-naχt sera arrivé à vous,
III, 6. «vous sortirez avec lui, et vous me ferez une battue dans les labourés
III, 7. «où il vous conduira; [ce que vous aurez tué?] certes, nourrissez-vous en,
III, 8. «et ne venez pas pour me rendre compte. Soit qu'amène
IV, 1. «Ammon-Rā, roi des dieux, le Pharaon, v. s. f., son fils,
IV, 2. «soit que tu ailles pour voir qui viendra faire
IV, 3. «une battue pour moi, n'
IV, 4. «allez pas pour rester inactifs; [car chacun de vous] étant mon serviteur, j'irai
IV, 5. «vers vous pour faire un châtiment parmi vous, et je le punirai (?). Vois, [ceci] vous
étant envoyé pour
IV, 6. «faire titre, gardez ma lettre, elle nous fera
IV, 7. «titre un autre jour.»

## FEUILLET N° III.

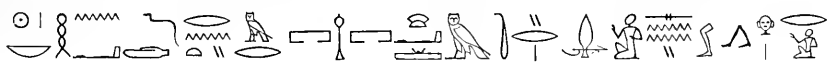
(PLANCHES V—VI.)

V, 1. 

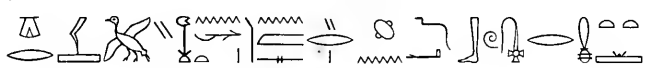
V, 2.

V, 3.

V, 4.

V, 5. 

V, 6.

V, 7. 

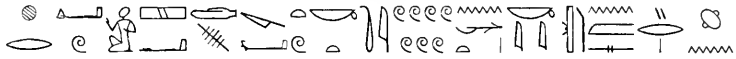
V, 8.

V, 9.

VI, 1.

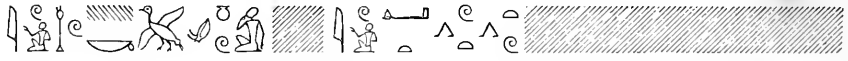
VI, 2.

VI, 3.

VI, 4. 

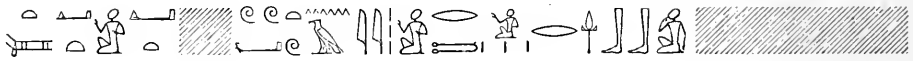
VI, 5.

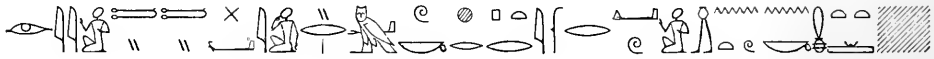
VI, 6.

VI, 7. 

VI, 8.

VI, 9.

VI, 10. 

VI, 11. 

V, 1. «L'intendant préposé aux bœufs, Bakenχons, de l'autel d'Ammon-Rā, roi des dieux, présente ses devoirs

V, 2. «au scribe de la table, *Ari-âa,* de l'entrepôt des contributions [lui souhaitant] vie, santé, force, la faveur

V, 3. «d'Ammon-Rā, roi des dieux; je prie Phrâ-Horaχuti, [à]

V, 4. «son lever et à son coucher, que tu te portes bien, que tu continues à vivre, que tu rajeunisses

V, 5. «chaque jour! — Communication: Quand le trésorier *Xâmtir,* vint vers moi

V, 6. «au bourg de Xere, on me donna un rescrit et on me dit:

V, 7. ««Prépare le *mille* de bois et les dix mille boisseaux de charbon, selon

V, 8. «ce qui a été convenu entre nous [1], et vois pour moi [à ce que] les bois [soient mis] en sûreté, [car ils représentent]

V, 9. «mon impôt de l'année». Vois, le trésorier du Pharaon v. s. f. est

1) Lit. «selon le dit que tu as fait avec nous».

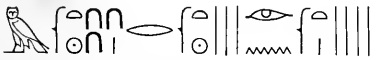
VI, 1. «venu, et m'a apporté copie d'un ordre relatif au *mille* de bois et aux dix mille
VI, 2. «boisseaux de charbon. Je fais couper le *mille* de bois et les
VI, 3. «dix mille boisseaux de charbon et je les mets sur le quai du bourg de [Xere]
VI, 4. «puis, je fais couper un autre *sept cents* de bois et encore dix mille boisseaux
VI, 5. «de charbon, et je les mets au quai de Pa-Matennu;
VI, 6. «en plus. Et, quand je t'aurai rejoint, j'entendrai ce que tu diras et si
VI, 7. «j' . . . . . je ferai aller . . . . . .
VI, 8. «en charge. Et je lui dis: «Quand tu auras fait l'affaire, puisses-tu . . . . .
VI, 9. « . . . . . Quand je t'aurai rejoint, je m'en occuperai . . . . .
VI, 10. «afin que je ne fasse pas . . . . . mes gens . . . . . .
VI, 11. «je te reproche. Vois je te fais envoyer copie . . . . . .»

## DATE DU PAPYRUS.

On peut déterminer la date précise du Papyrus au moyen de deux passages où il est dit:

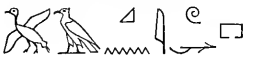
1° que l'auditeur Amon-naχt a reçu un certain nombre d'objets

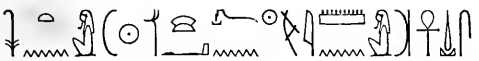
I, 2.

I, 3. 

«depuis l'an XXI, jusqu'à l'an III, ce qui fait quatre années de temps.»

2° que l'inspecteur Pautex appartenait à l'administration

III, 2. 

III, 3. 

«de la chapelle du roi (Ra-usor-χâ stepen-râ Meïamoun) v. s. f.» Ce cartouche royal nous donne la limite supérieure du temps auquel on peut attribuer notre Papyrus: puisque Neχt-Set y est nommé, il n'a pu être écrit au plus tôt que pendant le règne de Neχt-Set. L'addition comprise dans le premier passage prouve, qu'entre le moment où l'auditeur Amon-naχt avait commencé d'enrégistrer et le moment où il présentait son mémorandum aux magistrats, il y avait eu un changement de règne: un roi était mort ou avait abdiqué en faveur de son fils. Entre l'an XXXI du premier roi et l'an III du second, quatre années de temps ( par opposition à ) s'étaient écoulées, soit quarante-huit mois, qu'on peut repartir de deux manières:

ou bien le comput avait commencé avec le premier jour de l'an XXXI et s'était terminé le dernier de l'an III, et alors il faudrait admettre que le roi A n'a régné que trente et une années sans plus;

ou bien le comput avait commencé dans un des premiers mois de l'an XXXI et s'était terminé dans un des mois de l'an III, ce qui nous force à attribuer au roi A un an XXXII; en ce cas, une des quatre années écoulées aurait coïncidé partie avec l'an XXXII du roi A et partie avec l'an I du roi B.

Ce second arrangement est seul admissible. Le problème à résoudre se trouve donc posé dans les termes suivants:

*Trouver dans la* XXI^e *dynastie un roi qui ait régné plus de trente et une années pleines, mais dont la dernière date ne puisse pas monter plus haut que l'an* XXXII.

Un seul roi remplit cette condition, Ramsès III. On sait par le grand Papyrus Harrisse qu'en l'an XXXII, le 6 du mois d'Epiphi, il avait déjà associé au trône son fils Ramsès IV [1]. De l'an XXXI de son règne à l'an III de son successeur, il y a place pour les quatre années dont parle Amon-nazt: notre Papyrus a donc été écrit en l'an III du règne de Ramsès IV. Si nous avions à mettre des noms propres derrière chacune des dates que renferme le texte de la planche I, il faudrait substituer à

I, 2. « . . . depuis

I, 3. «l'an XXXI jusqu'à l'an III, ce qui fait quatre années . . . .»

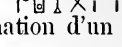
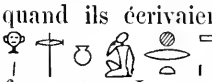
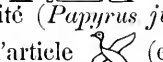
la formule complète:

I, 3 « . . . depuis

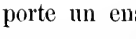
I, 3. «l'an XXXI [du roi Ramsès III, v. s. f.] jusqu'à l'an III [du roi Ramsès IV, v. s. f.] ce qui fait quatre années . . . .»

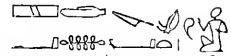
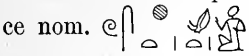
## NOMS DES PERSONNAGES.

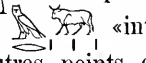
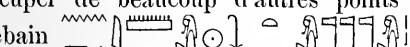
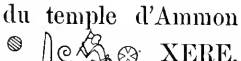
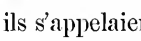
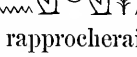
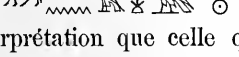
Onze personnages sont mentionnés à différents titres: en voici, par ordre alphabétique, les noms et les qualités.

1° «LE GRAND GARDIEN» ou «LE GRAND COMPAGNON», était «scribe . . . . . du magasin des impôts» c'est-à-dire, employé à la perception et à l'emmagasinement des contributions en nature. Le mot pourrait bien se rattacher à la racine ,  (BRUGSCH, *Dict.* p. 300, 301) qui sert à désigner 1° comme verbe l'action de *puiser, épuiser, verser* (cf. copt. ⲟⲧⲱⲧϥ, *evacuare, exhaurire*), 2° comme substantif un vase, et par suite les offrandes en liquides, enfin l'autel (*Todtenbuch*, Ch. LXIX, l. 7) ou la table (*Pap. d'Orbiney*, pl. XVI, l. 3) recouverte de vases à boire et à contenir les liqueurs. On serait donc tenter de traduire le titre  soit par «scribe des liquides», soit par «scribe de la table» et à y voir la désignation d'un emploi qui aurait consisté primitivement à enrégistrer les liquides, vins, bières, huiles, lait, etc. qu'on apportait comme impôt aux entrepôts de l'administration égyptienne. Il faut croire cependant que ce titre avait fini par avoir surtout une signification hiérarchique et donnait à celui qui le portait le droit de s'occuper d'objets autres que les liquides prélevés comme tributs: au Papyrus Mallet, le «*scribe des liquides*» reçoit un rapport qu'on lui adresse au sujet de différentes quantités de bois livrées ou à livrer. Par un hasard singulier, le personnage qui fait le rapport a un titre aussi étranger aux matières dont il parle que le titre de : il est ; «intendant des bœufs». avait un rang plus élevé que cet «*intendant des bœufs*»: celui-ci emploie à son égard la formule dont les inférieurs se servaient quand ils écrivaient à leurs supérieurs: «*L'intendant des bœufs* . . . . . rend ses devoirs  *au scribe de la table* . . . . . en [lui souhaitant] vie, santé, force etc.» Le nom de est rare et ne se trouve pas dans le *Dictionnaire* de M. LIEBLEIN. DÉVÉRIA a cité (*Papyrus judiciaire de Turin*, p. 148, 149) des noms formés avec  précédé de l'article  (cf. LIEBLEIN, *Dict.*, nos 659, 986).

1) *Fac-simile of an Egyptian Papyrus*, etc. in folio, Londres, 1876, pl. I et LXXIX.

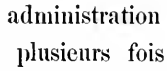
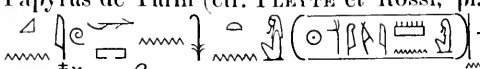
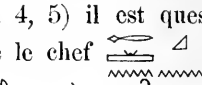
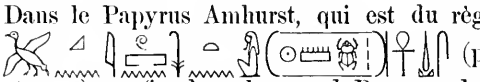
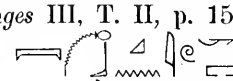
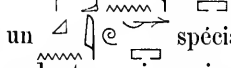
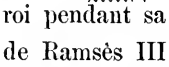
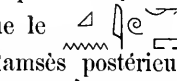
2° . Le texte hiératique porte un ensemble de signes  dont la seconde partie serait indéchiffrable, si de nombreux exemples de même époque ne prouvaient qu'il faut la lire ou . L'orthographe régulière est  : les traits qui forment  se sont peu à peu séparés et deviennent , ,  ou . Le personnage en question était , titre qui a été rendu par instants *chanteur, musicien* et par instants *capitaine:* c'était en tout cas une fonction d'assez mince importance. *Amen-naχtu* était sous les ordres de «l'intendant des bœufs». La première pièce du Papyrus est un inventaire de certains objets qu'il avait reçus; dans la seconde il est employé par l'intendant à transmettre et à faire exécuter un ordre.

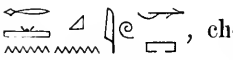
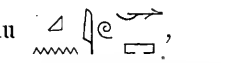
3° «LARGE D'OREILLE» est un nom analogue à  «COUPE-OREILLE» que cite DÉVÉRIA (*Pap. Jud.*, p. 159): je ne connais aucun autre exemple de ce nom.  était «*cultivateur*» (?).

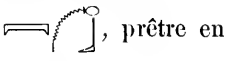
4° est le personnage de qui émanent les trois pièces conservées au Papyrus Mallet. Il était  «intendant des bœufs», ce qui ne l'empêchait pas de s'occuper de beaucoup d'autres points d'administration. Il dépendait du temple d'Ammon Thébain  et résidait dans le  de  XERE. Les domaines d'Ammon portaient là un nom singulier et que je n'ai rencontré que dans le calendrier de Médinet-Abou; ils s'appelaient  . Les employés étaient les (pl. III, l. 4 — 5) «tous les gardiens de la *χaût* d'Ammon qui sont au bourg de XERE»; et Bak-en-Xonsu lui-même, échange son titre de pour celui de . Pour le moment, je ne vois d'autre interprétation que celle qui rapprocherait  , du mot qui signifie *autel.* Les rois et les riches particuliers avaient l'habitude de consacrer tel domaine ou le revenu de tel domaine à un objet spécial: l'un fournissait un produit, l'autre un autre. Il est possible que les temples eussent le même usage: en ce cas la  d'Ammon serait l'*autel* ou les *autels* du dieu, que le bourg de XERE et d'autres bourgs étaient tenus d'entretenir. On comprendrait alors pourquoi le titre «Intendant des bœufs du temple  d'Ammon», est pris comme équivalent de «Intendant des bœufs de la  d'Ammon»; l'un désignait le tout, l'autre la branche spéciale de l'administration à laquelle le personnage était attaché. Quant au bourg de  , je ne sais trop où le placer. La forme du nom des gens qui y vivent, et la prédominance du culte d'Ammon Thébain prouvent qu'il ne devait pas être situé bien loin de Thèbes.

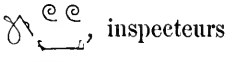
5°  était  *cultivateur* (?) au service du temple d'Ammon. Le nom est unique jusqu'à ce jour, mais on trouve dans LIEBLEIN (*Dict.*, 162, 199, 332, 348) des formes ,  qui paraissent renfermer la même racine non accompagnée de l'article .

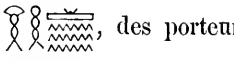
6° . Le nom est mutilé en partie, ainsi que le titre. Ce qui reste est suffisant pour rétablir la formule complète:  etc. Le nom  «l'abcès» (?) qui n'est pas mentionné dans LIEBLEIN, se trouve deux fois dans les Papyrus de Turin. A la planche X, l. 12, il est question du

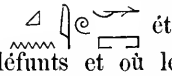
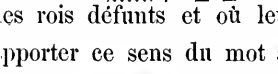
; à la planche XIV, l. 13 d'un autre dont le titre m'échappe. Le nôtre appartenait à une administration qu'on nommait «le  du roi Neχt-Set». Le est mentionné plusieurs fois dans les textes. Dans un des Papyrus de Turin (cfr. PLEYTE et ROSSI, pl. CL, l. 4, 5; pl. CLV, l. 4, 5) il est question du  dont on mentionne le chef  et les revenus en grains etc. Dans le Papyrus Amhurst, qui est du règne de Ramsès IX, on mentionne un  (pl. III, l. 1; cfr. CHABAS, *Mélanges* III, T. II, p. 16 et note); enfin dans le grand Papyrus de Bologne on trouve un individu porteur d'un titre que M. CHABAS (*Mélanges* III, T. II, p. 152, note 1) lit  , mais qu'on peut ramener sans peine à  (cfr. CHABAS, p. 16, note 2). De tous ces exemples, il résulte qu'il y avait un  spécial pour chaque roi; que ce  n'était pas la résidence d'un roi pendant sa vie, puisque le  de Neχt-Set est mentionné sous Ramsès IV, celui de Ramsès III sous un Ramsès postérieur à Ramsès III et celui de Thotmès IV sous Ramsès IX; qu'à chacun de ces  était attachée une administration complète comprenant des

 , chef du  ,

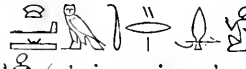
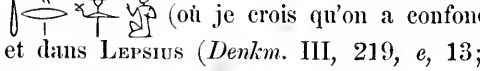
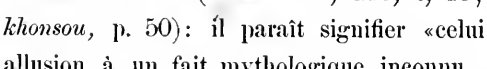
 , prêtre en chef, ou plutôt supérieur des prêtres,

 , inspecteurs? ou ingénieurs? ou maçons?

 , des porteurs d'eau et des libateurs.

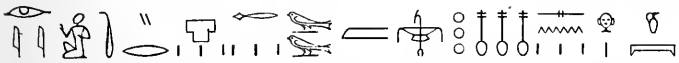
Tous ces détails m'amènent à penser que le  était un édifice funéraire, peut-être une chapelle élevée en l'honneur des rois défunts et où leur culte se perpétuait longtemps après leur mort. On pourrait alors rapporter ce sens du mot à la valeur *siège* (BRUGSCH, *Dict.*, p. 1460) de la racine , ou bien au sens *aire, surface*, que donne le copte T. ⲥⲏⲱⲟⲩ, M. ⲥⲏⲱⲟⲩ et qui semble résulter d'un passage d'un Papyrus du Louvre où le mot  malheureusement mutilé est mis en rapport avec un sujet agricole (cfr. *Mémoire sur quelques Papyrus du Louvre*, pl. I, l. 8). Le titre de notre PAUTEX pourra donc se traduire par conjecture: «L'inspecteur (?) Pauteχ de la chapelle du roi Neχt-Set.»

7° Le nom mutilé pourrait être rétabli «le lion de Suteχ». L'individu qui portait ce nom appartenait à la police égyptienne.

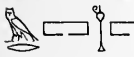
8°  . Le même nom se retrouve dans LIEBLEIN (920)  (où je crois qu'on a confondu le signe  avec  déterminatif de ) et dans LEPSIUS (*Denkm.* III, 219, *e*, 13; cfr. DÉVÉRIA, *Monument Biographique de Bakenkhonsou*, p. 50): il paraît signifier «celui qui se lève dans le Saule» et fait probablement allusion à un fait mythologique inconnu. Ajoutons que M. DÉVÉRIA avait confondu ce mot  qu'il traduisait par *mât* (*l. l.*) avec un autre mot  de sens et d'origine différents. Ce mot que BRUGSCH (*Dict.*, p. 1578, 1579) rapproche du copte ⲁⲕⲣⲓ et traduit par *colonne*, est réellement d'origine sémitique: c'est le chaldéen תְּרַע, *ostium, porta, palatium:*

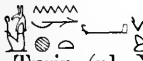
(*Orbiney*, pl. XVI, l. 9, 10.)

L'un était à un côté de la grande porte du Pharaon.

 (*Bakenkhonsou*, p. 15, 50.)

Je fis des portes très grandes en or, dont la splendeur atteignait le ciel.

Par un affaiblissement fréquent תִּרְעָ est devenu en égyptien הרא. Notre personnage était  «employé du trésor royal».

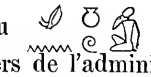
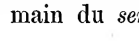
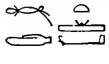
9°  . Un de même nom est mentionné dans un des Papyrus de Turin (pl. XVI, l. 2 sqq.). Le nom est tellement commun à cette époque qu'on ne saurait dire si c'est le même personnage dont il est question au Papyrus Mallet.

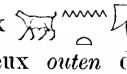
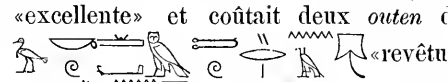
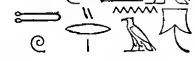
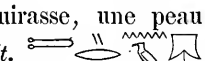
10° «Thoth a enfanté» ou s'il faut tenir compte de la variante , «Thoth l'a engendré» ou «s'est engendré lui-même». Ce Thotmès était «serviteur» du temple de Khons à Thèbe.

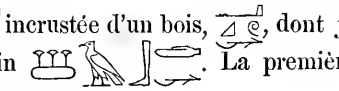
11° «l'homme de T'ar», avait le même titre que Thotmès.

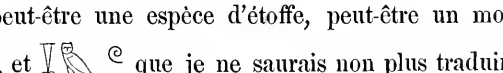
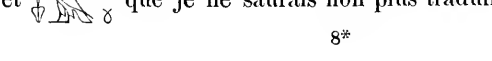
## OBJET DES TROIS DOCUMENTS CONTENUS AU PAPYRUS.

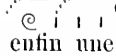
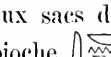
Les trois pièces font partie de la correspondance administrative du scribe Bakenkhonsou. Bien que les mêmes noms s'y retrouvent, elles ne traitent pas de la même matière: on voit seulement qu'elles ont dû être écrites vers le même temps et c'est pour cela sans doute qu'elles ont été retrouvées roulées ensemble.

La première est le mémorandum de faits extraits du rapport du  Amonnaχtu. Ces mémorandums sont fréquents dans ce qui nous reste des papiers de l'administration égyptienne, et j'aurai occasion d'en étudier bientôt quelques-uns. Il s'agit ici de plusieurs objets que le  avait  obtenus de la main du *serviteur* THOTMÈS et de celle du *serviteur* T'AROI.

Ces objets sont de différente nature. Les deux premiers sont des peaux  (Brugsch, *Dict.*, p. 1095); une qualité est dite «excellente» et coûtait deux *outen* de cuivre, soit environ 192 gr. de cuivre; l'autre était  «revêtue, doublée de peau dite ». Si le mot  est d'origine étrangère on peut le comparer soit à «cuirasse, une peau travaillée en forme de cuirasse», soit à la racine טָלָא *assuit, consuit, resarcit.*  répondrait à une forme טלון; il s'agirait d'une peau doublée de carrés de peau plus fine et probablement de couleurs variées formant damier. Ce genre de peau coûtait cinq *outen* ou 480 gr. de cuivre la pièce.

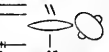
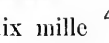
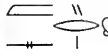
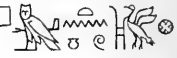
Viennent en suite des articles en bois d' , c'est-à-dire, comme M. Chabas l'a bien montré, en cyprès. L'un d'eux était une canne incrustée d'un bois, , dont je ne saurais désigner l'espèce: l'autre était un bâton, un gourdin  . La première valait quatre *outen*, 384 gr. de cuivre; le second seulement un *outen*.

Dans le reste je distingue  peut-être une espèce d'étoffe, peut-être un morceau de toile, préparé pour écrire;  et  que je ne saurais non plus traduire

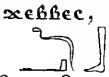
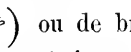
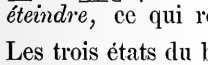
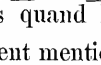
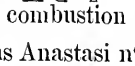
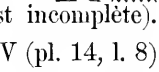
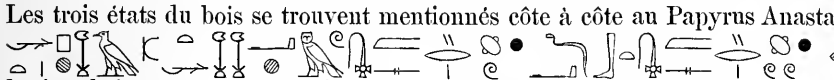
exactement;  deux sacs de blé et un sac de farine  dont le prix n'est pas indiqué; enfin une pioche (cfr. ANASTASI II, pl. VII, l. 1; et MASPERO, *Du genre épistolaire,* p. 34, n. 1), qui est estimée deux *outen* 292 gr., enfin trois *outen* de cuivre.

La note finale est une de ces réclamations comme on en rencontre tant dans les Papyrus hiératiques de cette époque. Le Dennû Amon-naχtu se plaint que, malgré les ordres d'en haut, on continue à ne pas lui donner les objets qui composaient son traitement, pain , oies et peut-être *bœufs,* s'il faut lire , ce dont je ne suis nullement certain. Nous avons d'époque Ptolémaïque l'affaire des Jumelles dont les pièces sont dispersées dans les divers musées de l'Europe: les quelques lignes du Papyrus Mallet montrent que l'administration grecque avait conservé en inexactitude comme en toute autre chose les traditions de la vieille administration pharaonique.

Sur le feuillet n° II, le fonctionnaire Bakenkhons paraît donner à plusieurs de ses subordonnés un ordre de corvée. Il s'agit d'une de ces grandes battues de chasse qui sont représentées dans les tombeaux: elle devait se faire dans les labourés sous la direction d'Amon-naχtu, spécialement délégué à cette intention. Autant que je puis comprendre, la battue devait être faite en une fois, sans que les hommes occupés se dérangeassent sous aucun prétexte, soit pour venir présenter le rapport, soit par suite de l'arrivée fortuite du Pharaon qui était sans doute dans le voisinage, soit enfin à cause de l'arrivée d'un personnage non indiqué, peut-être le gendarme Ma-soutez (?) le premier nommé dans le préambule, peut-être Amon-naχtu, qui viendrait vérifier la présence de chacun des individus convoqués: afin d'éviter tout retard, les chasseurs devaient se nourrir sur le terrain même de ce qu'ils prendraient. Je ne sais trop si ces corvées étaient complètement gratuites, ou si les contribuables recevaient quelque indemnité. Dans un tableau de chasse au filet, les hommes qui tirent le filet se disent pour s'encourager «Amène ce qui est dedans (lit.: *avec*), car il y a une oie pour toi» (DÜMICHEN, *Resultate,* I, pl. VIII), ce qui semble confirmer la seconde hypothèse. L'ordre se termine par quelques phrases comminatoires assez embarassées et par la recommandation de conserver la lettre comme pièce justificative qu'il faudra produire un autre jour.

Le texte écrit sur le troisième feuillet était le plus long de tous: c'est aussi le plus mutilé. Ici le scribe Bakenχons ne s'adresse plus à des inférieurs mais à un supérieur ou à un égal: on le voit bien au ton de sa lettre. Après les compliments d'usage, il rend compte de l'exécution d'un ordre qu'il a reçu par l'intermédiaire du scribe Xâmtir. Je ne saisis pas bien tous les détails de l'affaire, partie à cause des lacunes qui interrompent parfois le sens, partie à cause de l'étrangeté du sujet. Il semble que le scribe Ariâa avait envoyé au scribe Bakenχons l'ordre ou la prière de lui faire préparer un mille de bois, — le texte dit: *ce* mille de bois, ce qui paraît indiquer que l'affaire avait été déjà traitée dans un lettre antérieure, — et dix mille  de ; il fallait mettre ces quantités en lieu sûr, car elles représentaient le tribut annuel que devait payer Ariâa au fisc. Bakenχons, en réponse à cette requête, annonce qu'un employé du trésor est venu et s'est fait remettre le bois, sur quoi lui, Bakenχons, a fait couper d'autres quantités de bois et les a mises sur le quai de deux stations différentes, un mille de bois et dix mille  *boisseaux* de à Xer, un 500 de bois et dix mille  de à 

tout prêts à être embarqués. Le reste de la lettre est trop gâté pour que je me hasarde à en donner une traduction suivie.

C'est la première fois qu'on trouve dans la correspondance des scribes la mention de quantités de bois aussi considérables. L'Egypte n'est pas un pays de haute futaie: le bois en question devait donc être pris dans des taillis assez bas. Les parties fortes du bois étaient débitées en buchettes qu'on comptait au cent et au mille, le reste était carbonisé sur place et se gardait sous forme de charbon (cfr. ⲥⲁⲃⲉⲉ, ⲥⲁⲃⲉ, ⲥⲉⲃⲃⲉⲉ, T. ⲥⲏⲃⲃⲉⲉ, B. ⲥⲉⲃⲉ, M. charbon, cfr. BIRCH, *Zeitschrift*, 187 , p. 12 qui vient de  *brûler* par adjonction de *c*, , de même que  vient de et ,  vient de  ) ou de braise  (de  *éteindre*, ce qui reste du bois quand le feu est éteint et que la combustion est incomplète). Les trois états du bois se trouvent mentionnés côte à côte au Papyrus Anastasi nº IV (pl. 14, l. 8)  «Bois: bûches 2000, braise, boisseaux, 100, — charbon, boisseaux, 200.» Rapprochant notre texte de ce passage, il est probable que le du Papyrus Mallet, représente mille *bûches* (de *diviser par la moitié, rompre*), analogues à celles du Papyrus Anastasi nº IV.

Voilà les observations que m'a suggérées l'étude de ce Papyrus. Sans renfermer des données bien nouvelles, nos trois documents ajoutent quelques détails à la connaissance que nous avions déjà de l'administration égyptienne. Je ne puis que remercier sincèrement M. MALLET de m'avoir cédé les droits si légitimes qu'il avait à les publier et à les traduire.

---

# RECHERCHES PHILOLOGIQUES
## SUR QUELQUES EXPRESSIONS ACCADIENNES ET ASSYRIENNES.

### I.

*ṣibittu.*
*maṣartu.*

Le mot assyrien *ṣibittu* signifie «prison» et vient de la racine צבת «prendre». Dans W. A. I. II, 9, l. 9 — 20, c, d, nous avons une série d'exemples grammaticaux qui établissent son équivalence avec l'accadien **ennun**:

**ennun** = *ṣibittu*, «prison»;
**ennunku** = *ana ṣibitti*, «à la prison»;
**ennunku inśî** = *ana ṣibitti iddin*, «à la prison il a donné»;
**ennunku mininśî** = *ana ṣibitti iddinsu*, «à la prison il l'a donné»;
**ennunta niru** = *ina ṣibitti iddin*, «dans la prison il a donné»;
**ennunta niru** = *ina ṣibitti iqsu*, «en prison il a jeté»[1];
**ennunta niti** = *ina ṣibitti yusesib*, «en prison il a fait résider»[2];

1) Cf. le syriaque ܩܒܨ «congessit».
2) Schaphel de אשב, hébr. ישב.

**ennunta miniru** = *ina ṣibitti iddinsu,* « dans la prison il l'a donné »[1];
**ennunta minikit** = *ina ṣibitti iklasu,* « dans la prison il l'a enfermé »;
**ennunta miniti** = *ina ṣibitti yusesibsu,* « en prison il l'a fait résider »;
**ennuneta** = *istu ṣibitti,* « de la prison »;
**ennuneta ibtanuddu** = *istu ṣibitti yuseṣi,* « de prison il a fait sortir ».

C'est dans le même sens que **ennun** doit être pris dans W. A. I. II, 17, l. 22 et 23, c, d, où la version assyrienne est presque entièrement détruite:

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| Accad.: | **mulu** | **sâgarta** | **ennunta** | **batga** |
| | Celui qui | faim + de | la prison + dans (est) | mourant; |
| Assyr.: | *sa* | *ina* | *bubuti* . . . . . | |
| | Celui qui | de | faim[2] . . . . . | |
| Accad.: | **mulu** | **nakta** | **ennunta** | **batga** |
| | Celui qui | soif + de | la prison + dans (est) | mourant. |
| Assyr.: | *sa* | *ina* | *ṣumê* . . . . . | |
| | Celui qui | de | soif . . . . . | |

Une expression plus complète pour « prison » est **kî-ennun** (traduit également *ṣibittu*), mot à mot « lieu de garde ». En effet, le sens propre et premier de **ennun** est « garde », dont le correspondant assyrien *maṣartu* se rattache à la racine נצר. Le sens assyrien de celle-ci est « garder, surveiller », et dans les documents astronomiques « observer ».

Voici une série d'exemples grammaticaux (W. A. I. II, 8, l. 61 — 70, c, d; 9, l. 1—4, c, d), qui roulent sur le mot **ennun** équivalant à *maṣartu:*

**ennun** = *maṣartu,* « garde »;
**ennunku** = *ana maṣarti,* « pour la garde »;
**ennunku inśî** = *ana maṣarti iddin,* « il a donné en garde »;
**ennunku mininśî** = *ana maṣarti iddinsu,* « il l'a donné en garde »;
**ennunak ene** = *ana maṣarti,* « pour les gardes, en garde »;
**ennunak ene inśî** = *ana maṣarti iddin,* « pour les gardes », c'est-à-dire: « en garde il a donné »;
**ennunak ene innanśî** = *ana maṣarti iddin,* « en garde il a donné » (accadien: « il l'a donné »);
**garnambi ennunak ene innanśî** = *manmusu ana maṣarti iddin,* « tout ce qui lui appartient il a donné en garde » (accadien: « il l'a donné »);
**ennun sunenti** = *maṣarta ilqi,* « il a pris[3] la garde »;

---

1) Dans le sens de « il l'a mis en prison ».

2) Voy. encore W. A. I. II, 39, l. 55, c, d: **sâgar** = *bubutuv. bubutu,* dans le texte que nous citons, est positivement « la faim », ce qui doit conduire à expliquer l'expression *šunqu bubutu* (et non *šunqu bubuti,* voy. Tigl. col. 8, l. 85) « la disette et la faim ». C'est une forme duplicative, parallèle à l'arabe بِعَابِعَة, de la racine בעא; cf. araméen בעא « demander, prier »; samaritain בעא « pauvre ». Tous les exemples de *bubutu* dans les textes assyriens se prêtent parfaitement à ce sens, et même celui de SMITH, *Assurb.* p. 109, l. 10, n'est susceptible que de la traduction « faim, famine ». De l'équivalence établie par W. A. I. II, 43, l. 12, d, e, entre *bubu'tuv* et *ṭimtuv,* on ne peut conclure qu'une seule chose, c'est que la racine טעם, qui signifie dans les autres langues sémitiques « goûter » et par suite « manger », prenait en assyrien le sens de « désirer la nourriture ».

L'équivalent accadien de *bubutu* est un composé **sâ-gar,** qui signifie « cœur » c'est-à-dire « désir de nourriture ».

3) De לקח

**ennun sunenties** = *maṣarta ilqû*, « ils ont pris la garde »;
**ennuneni** = *maṣartasu*, « sa garde »;
**ennuneni nidi** = *maṣartasu salmat*,[1] « sa garde est finie »;
**ennuneni innangur** = *maṣartasu yuterri*, « il a rendu sa garde » (accadien: « il l'a rendue »).

Le recto de la tablette BM. S. 12 donne une curieuse liste bilingue des diverses espèces de gardes et de gardiens:

**ennun** = *maṣartu*, « garde »;
**ennun kî-ennun** = *maṣar ṣibitti*, « gardien de la prison »;
**ennun giga** = *maṣar muṣi*, « gardien de nuit »;
**ennun ê-gal** = *maṣar ekalli*, « gardien du palais »;
**ennun kâ-êgal** = *maṣar babi ekalli*, « gardien des portes du palais »;
**ennun kâ-gal** = *maṣar abulli*, « gardien de la grande porte »[2];
**ennun nagantum** = *maṣar nakanti*, « gardien du trésor »[3];
**ennun naditum** = *maṣar naditi*, « gardien de la citerne »[4];
**ennun ê** = *maṣar biti*, « gardien de la maison »;
**ennun ê-dingira** = *maṣar bit ili*, « gardien du temple »;
**ennun ê-dingirene** = *maṣar biti ili*, « gardien des temples »;
**ennun asâga** = *maṣar iqli*, « gardien des champs »;
**ennun iz-sar** (ou **gissar**) = *maṣar kiri*, gardien des vergers ».

Voy. pour l'emploi de **ennun** comme adjectif, E. A. II, 1, p. 272—273, l. 36 et 38: **lani ennun** = *ṣalam maṣṣari* « l'image gardienne »; et dans le même texte (p. 274—275, l. 6, 7) le composé abstrait **namennun** « la qualité, l'office de gardien », traduit *maṣartu*.

L'accadien **ennun** et l'assyrien *maṣartu*, auquel son orthographe (originairement toute phonétique, **en-nu-un** ou **en-nun**) sert souvent d'expression allophone dans les textes de langue sémitique, deviennent ensuite les désignations des trois veilles, de deux heures babyloniennes ou dihories chacune, entre lesquelles on partageait la nuit. W. A. I. II, 39, l. 11 — 13, g, h, et III, 52, 3, verso, l. 27, donnent les noms accadiens et assyriens de ces trois veilles de la nuit, qui se reproduisent à chaque instant dans les textes astrologiques, avec l'expression **ennun** = *maṣartu* dans le sens de « veille pour l'observation des astres » (*maṣarta nitaṣar* « nous avons observé la veille », disent tous les rapports astronomiques au roi).

1ère veille, du coucher du soleil à quatre heures après. — Accad. **ennun anata** « veille de l'élévation »[5] de la nuit, ou **ennun ana-ḍur**, encore inexpliqué[6] = assyr. *maṣartu bararitu* « veille du crépuscule »[7].

---

1) 3e p. féminine du permansif de שלם.
2) Aram. אבולא.
3) De בון. Ici, et dans le titre suivant, l'accadien emprunte le mot assyrien.
4) Aram. נדיין.
5) Mot à mot « veille en haut ».
6) Cf. W. A. I. II, 7, l. 6, a, b: **ana-ḍur** = *simetan*. M. Sayce (*Assyr. gramm.* p. 2, n° 4 b) a relevé la synonymie de *simetan* et de *nalbar same*. Dans l'hymne bilingue dialogué, qu'a publié M. Friedrich Delitzsch (AL, p. 34 et sq., n° 5), Istar, comme déesse de la planète Vénus, dit successivement (recto, l. 37 — 40): **ana ana-ḍur du** = *ilat simetan anaku* « Je suis la déesse du crépuscule du soir », et **ana par zalla du** = *ilat sereti anaku* « Je suis la déesse de l'aube du jour ». C'est une allusion aux deux apparitions de son astre.
7) De ברר.

2e veille, de deux heures avant à deux heures après minuit. — Accad. **ennun . . . ba**[1] = *maṣartu qablitu* « veille du milieu, de minuit ».

3e veille, de deux heures après minuit au lever du soleil. — Accad. **ennun par zalli** = *maṣartu satturri* (contracté pour *sadi urri*) « veille du lever du jour ».

François Lenormant.

# SUR UN NOUVEL ARGUMENT CHRONOLOGIQUE,

## TIRÉ DES RÉCITS DATÉS DES GUERRES PHARAONIQUES EN SYRIE ET DANS LES PAYS VOISINS,

par

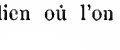
J. Lieblein.

On rencontre sur les monuments égyptiens plusieurs inscriptions datées qui racontent l'histoire des expéditions militaires dirigées par les Pharaons contre la Syrie et les pays voisins. Ces dates donnent lieu à des calculs chronologiques, d'où l'on peut tirer, je pense, un nouveau moyen de déterminer et de vérifier, au moins approximativement, la chronologie égyptienne. Les savants auraient probablement depuis longtemps déjà puisé à cette source, si les systèmes chronologiques jusqu'ici généralement admis n'élevaient pas des obstacles insurmontables. En utilisant ces dates je leur appliquerai non seulement le système de M. Lepsius qui est le mieux établi, mais aussi celui que j'ai publié il y a tantôt 12 ans[2] et que j'ose maintenir encore aujourd'hui.

Les inscriptions que je traiterai sont du règne de Thotmès III (1456 — 1386 av. J.-C., d'après Lepsius: 1603 — 1565), d'Aménophis II (1386 — 1255, d'après Lepsius: 1565 — 1555), de Ramsès II (1180 — 1114, d'après Lepsius: 1388 — 1322) et de Ramsès III (1022 — 990 d'après Lepsius: 1269 — 1237); elles se réfèrent donc précisément au laps de temps, pour lequel mes données chronologiques diffèrent le plus de celles de M. Lepsius. Autant pour ce motif que parce que l'exode tombe vers la même époque, il est d'un intérêt particulier de traiter les documents que je viens de citer.

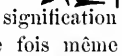
Je débuterai par une observation préliminaire.

---

1) C'est ici le seul exemple accadien où l'on rencontre l'idéogramme  avec le sens de « milieu ». On lit bien dans Syllab. A, 88:

**muru.** *qabluv.*

Mais *qabluv* y a certainement la signification de « mêlée, bataille », dont on possède quelques exemples accadiens pour l'idéogramme; une fois même il est traduit *taḫazu*, et c'est de là qu'il passe à l'acception de « chasser, chasse », *ṣâdu* (de צוד): W. A. I. II, 24, l. 49, a, b; cf. 33, l. 29, a, b. En revanche, dans l'usage des textes assyriens, ce caractère, qui se lit toujours *qablu* (קבל), s'applique indifféremment aux deux sens du mot, « milieu » et « bataille » (Norris, AD, p. 162).

Dans le nom de la veille de minuit la forme de prolongation en **ba** indique pour le caractère  une lecture spéciale, par un radical terminé en **b** qui nous est encore inconnu. Mais ce ne peut pas être le **murub**, que la variante de l'exemplaire babylonien de Syllab. A substitue à **muru**; il faut, en effet, voir seulement dans ce **murub** le cas déterminé du mot que l'exemplaire ninivite donne à l'état absolu du nominatif non déterminé, **muru**. Le **b** n'y est pas radical, mais y constitue un suffixe de grammaire.

2) Lieblein, Aegyptische Chronologie, Christiania 1863; cf. Lieblein, Recherches sur la chronologie égyptienne, Christiania 1873.

On sait que les Égyptiens ont daté leurs inscriptions historiques d'après le calendrier civil dont l'année contenait 365 jours. Tous les Égyptologues sont unanimes sur ce point. Ils accordent aussi que le 1er Thot de cette année civile en l'an 1322 av. J.-C. tomba le jour auquel avait lieu le lever héliaque de Sothis. Dans les premiers temps de l'histoire d'Égypte, ce lever coïncidait avec le solstice d'été et le commencement de la crue du Nil; pour ce motif, il a toujours été regardé par les Égyptiens comme indiquant le commencement de leur année fixe. Un savant allemand, il est vrai, a soulevé des doutes à cet égard [1]; mais la théorie de la période sothiaque est établie par tant de faits qu'il n'est plus permis de la nier.

Pour le moment je citerai seulement la stèle trilingue de Canope, parce qu'elle fournit une preuve irrécusable à toutes les personnes qui voudront prendre la peine de lire le texte grec. Il y est dit, *qu'on devait célébrer une panégyrie pour le roi Ptolémée Évergète et la reine Bérénice au jour auquel se lève l'étoile d'Isis que les écrits sacrés nomment le nouvel an et qui aujourd'hui, en cet an* 9, *est célébrée le 1er Payni* [2]. L'an 9 de Ptolémée Évergète Ier commença le 1er Thot, c'est-à-dire le 23 Octobre Jul. 239 av. J.-C. M. LEPSIUS dans sa belle publication de la stèle de Canope ayant émis des doutes à ce sujet [3], je donne ci-dessous un tableau des dates correspondantes de toute la période sothiaque:

| Année civile de 365 jours | | | | | | | Année sothiaque ou Julienne de 365 1/4 jours | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| An du calendrier civil | Nombre des années civiles | Date du commencement de l'année | | | | | An du calendrier Julien | Nombre des années Juliennes | Date du commencement de l'année | | | | |
| 0 | 0 | 1er | Thot | 1323 | av. | J.-C. | 0 | 0 | 20 | Juillet | 1322 | av. | J.-C. |
| 1 | 1 | 1 | — | 1322 | — | | 1 | 1 | 20 | — | 1321 | — | |
| 2 | 1 | 1 | — | 1321 | — | | 2 | 1 | 20 | — | 1320 | — | |
| 3 | 1 | 1 | — | 1320 | — | | 3 | 1 | 20 | — | 1319 | — | |
| 4 | 1 | 1 | — | 1319 | — | | 4 | 1 | 19 | — | 1318 | — | |
| 8 | 4 | 1 | — | 1315 | — | | 8 | 4 | 18 | — | 1314 | — | |
| 12 | 4 | 1 | — | 1311 | — | | 12 | 4 | 17 | — | 1310 | — | |
| 16 | 4 | 1 | — | 1307 | — | | 16 | 4 | 16 | — | 1306 | — | |
| 20 | 4 | 1 | — | 1303 | — | | 20 | 4 | 15 | — | 1302 | — | |
| 24 | 4 | 1 | — | 1299 | — | | 24 | 4 | 14 | — | 1298 | — | |
| 124 | 100 | 1 | — | 1199 | — | | 124 | 100 | 19 | Juin | 1198 | — | |
| 224 | 100 | 1 | — | 1099 | — | | 224 | 100 | 25 | Mai | 1098 | — | |
| 324 | 100 | 1 | — | 999 | — | | 324 | 100 | 30 | Avril | 998 | — | |
| 424 | 100 | 1 | — | 899 | — | | 424 | 100 | 5 | — | 898 | — | |
| 524 | 100 | 1 | — | 799 | — | | 524 | 100 | 11 | Mars | 798 | — | |
| 564 | 40 | 1 | — | 759 | — | | 564 | 40 | 1 | — | 758 | — | |
| 565 | 1 | 1 | — | 758 | — | | 565 | 1 | 1 | — | 757 | — | |
| 566 | 1 | 1 | — | 757 | — | | 566 | 1 | 1 | — | 756 | — | |
| 567 | 1 | 1 | — | 756 | — | | 567 | 1 | 1 | — | 755 | — | |

1) CARL RIEL, Das Sonnen- und Siriusjahr der Ramessiden, Leipzig, 1875, p. 16 sqq.

2) Stèle de Canope, ll. 36 et 37: τῇ ἡμέρᾳ, ἐν ᾗ ἐπιτέλλει τὸ ἄστρον τὸ τῆς Ἴσιος, ἣ νομίζεται διὰ τῶν ἱερῶν γραμμάτων νέον ἔτος εἶναι, ἄγεται δὲ νῦν ἐν τῷ ἐνάτῳ ἔτει νουμηνίᾳ τοῦ Παῦνί μηνός. Cf. l. 18 du texte hiéroglyphique.

3) LEPSIUS, Das bilingue Dekret von Kanopus, p. 13.

| Année civile de 365 jours | | | Année sothiaque ou Julienne de 365 1/4 jours | | |
|---|---|---|---|---|---|
| An du calendrier civil | Nombre des années civiles | Date du commencement de l'année | An du calendrier Julien | Nombre des années Juliennes | Date du commencement de l'année |
| 568 | 1 | 1er Thot 755 av. J.-C. | 568 | 1 | 28 1/4 Février 754 av. J.-C.[1] |
| 569 | 1 | 1 — 754 — | 569 | 1 | 28 — 753 — |
| 625 | 56 | 1 — 698 — | 625 | 56 | 14 — 697 — |
| 725 | 100 | 1 — 598 — | 725 | 100 | 20 Janvier 597 — |
| 785 | 60 | 1 — 538 — | 785 | 60 | 5 — 537 — |
| 801 | 16 | 1 — 522 — | 801 | 16 | 1 — 521 — |
| 802 | 1 | 1 — 521 — | 802 | 1 | 1 — 520 — |
| 803 | 1 | 1 — 520 — | 803 | 1 | 1 — 519 — |
| 804 | 1 | 1 — 519 — | 804 | 1 | 1 — 518 — |
| 805 | 1 | 1 — 518 — | 804 | 0 | 31 Décembre 518 — |
| 806 | 1 | 1 — 517 — | 805 | 1 | 31 — 517 — |
| 807 | 1 | 1 — 516 — | 806 | 1 | 31 — 516 — |
| 808 | 1 | 1 — 515 — | 807 | 1 | 31 — 515 — |
| 809 | 1 | 1 — 514 — | 808 | 1 | 30 — 514 — |
| 813 | 4 | 1 — 510 — | 812 | 4 | 29 — 510 — |
| 817 | 4 | 1 — 506 — | 816 | 4 | 28 — 506 — |
| 821 | 4 | 1 — 502 — | 820 | 4 | 27 — 502 — |
| 881 | 60 | 1 — 442 — | 880 | 60 | 12 — 442 — |
| 981 | 100 | 1 — 342 — | 980 | 100 | 17 Novembre 342 — |
| 1081 | 100 | 1 — 242 — | 1080 | 100 | 23 Octobre 242 — |
| 1082 | 1 | 1 — 241 — | 1081 | 1 | 23 — 241 — |
| 1083 | 1 | 1 — 240 — | 1082 | 1 | 23 — 240 — |
| 1084 | 1 | 1 — 239 — | 1083 | 1 | 23 — 239 — |
| 1085 | 1 | 1 — 238 — | 1084 | 1 | 22 — 238 — |
| 1185 | 100 | 1 — 138 — | 1184 | 100 | 27 Septembre 138 — |
| 1285 | 100 | 1 — 38 — | 1284 | 100 | 2 — 38 — |
| 1321 | 36 | 1 — 2 — | 1320 | 36 | 24 Août 2 — |
| 1322 | 1 | 1 — 1 — | 1321 | 1 | 24 — 1 — |
| 1323 | 1 | 1 — 1 après J.-C. | 1322 | 1 | 24 — 1 ap. J.-C. |
| 1324 | 1 | 1 — 2 — | 1323 | 1 | 24 — 2 — |
| 1325 | 1 | 1 — 3 — | 1324 | 1 | 23 — 3 — |
| 1361 | 36 | 1 — 39 — | 1360 | 36 | 14 — 39 — |
| 1461 | 100 | 1 — 139 — | 1460 | 100 | 20 Juillet 139 — |
| | 1461 | | | 1460 | |

Nous voyons que le 1er Thot 239, qui commence l'an 9 de Ptolemée Évergète Ier, correspond au 23 Octobre 239 Jul. Par conséquent le 1er Payni, qui était 9 mois ou 270 jours plus tard, correspond au 20 Juillet 238 Jul., jour auquel eut lieu le lever héliaque de Sothis.

1) Ou le 29 Février, 1/4 jour.

Cette concordance et le texte précis du décret de Canope prouvent bien, je pense, la réalité de la période sothiaque.

Afin de démontrer que les anciens Égyptiens se servirent de l'année civile de 365 jours à toutes les époques, et, spécialement aussi, après la réforme du calendrier en l'an 238 av. J.-C., je mentionnerai quelques monuments qui donnent, exprimée en ans, mois et jours, la durée de vie de quelques personnages:

1) La stèle de Psamétichos, fils de , *Aāḥ-uben,* à Leide [1]. Je cite les paroles de M. LEEMANS. «L'inscription de la stèle nous apprend que: le 1er Epiphi de la 1re année du roi Néchao II, naquit Psamtek, fils d'*Aāḥ-uben* et de *Taānχ,* qu'il vécut 65 ans, 10 mois et 2 jours et mourut l'an 27, le 28 Pharmuthi (du règne d'Amasis)». Ce Psamétichos a donc vécu

Sous Néchao II . . . 15 ans, 65 jours (les 60 jours des mois d'Epiphi et de Mesori et les 5 jours épagomènes)
— Psamétichos II . 5 — 0 —
— Uaphris . . . . . 19 — 0 —
— Amasis . . . . . 26 — 237 — (7 mois × 30 jours et les 27 jours de Pharmuthi)

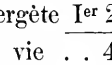
Le total de la durée de vie 65 ans, 302 jours, ou 65 ans, 10 mois et 2 jours, est d'accord avec l'indication de la stèle. Nous voyons ici bien clairement que les 5 jours épagomènes ont été comptés.

2) La stèle de , *Téḥer,* à Vienne [2]. *Téḥer* né l'an 17, le 29 Epiphi du règne de Ptolémée Philadelphe, mourut l'an 24, le 22 Mechir du règne de Ptolémée Évergète Ier et vécut 44 ans, 6 mois et 29 jours. Le calcul montrera l'exactitude de ces chiffres.

Il a vécu:

Sous Ptolémée Philadelphe 21 ans, 37 jours (le 29 et le 30 Epiphi, les 30 jours de Mesori et les 5 jours épagomènes)
— Ptolémée Évergète Ier 23 — 172 — (5 mois × 30 jours et les 22 jours de Mechir)

Le total de la durée de vie . . 44 ans, 209 jours, ou 44 ans, 6 mois et 29 jours. Nous voyons que le jour de la naissance et celui de la mort ainsi que les 5 épagomènes sont comptés.

3) La stèle de  , *Anemḥer,* à Vienne [3]. *Anemḥer* naquit l'an 16, le 3 Phaménoth de Ptolémée Ier; il mourut l'an 5, le 26 Pharmuti de Ptolémée IV et il vécut 72 ans, 1 mois et 23 jours, soit:

Sous Ptolémée Ier . 4 ans, 182 jours (les 27 jours de Phamén. + 5 mois × 30 jours et 5 jours épagomènes)
— Ptolémée II . . 38 — 0 —
— Ptolémée III . 25 — 0 —
— Ptolémée IV . . 4 — 236 — (7 mois × 30 jours et le 26 jours de Pharmuti)

Le total . . . . . 71 ans, 418 jours, ou 72 ans (418 — 365), 53 jours, c'est-à-dire 72 ans, 1 mois et 23 jours, est d'accord avec l'inscription.

1) LEEMANS, Monuments Égyptiens du Musée de Leide, p. 273; cfr. BÖCKH, Manetho und die Hundssternperiode, p. 345. LIEBLEIN, Dictionnaire des noms, Nr. 1145.

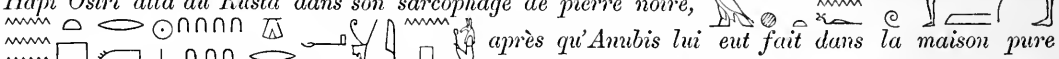
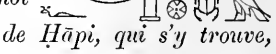
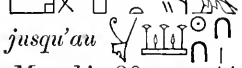
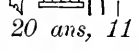
2) M. LAUTH, a parlé de cette Stèle (Die Schalttage des Ptolemäus Evergetes I, p. 78 sqq.), mais il en a tiré des conclusions que je ne puis admettre. Cfr. LIEBLEIN, Dict. des noms, Nr. 1248.

3) BRUGSCH, Recueil, pl. IX, p. 16 sqq.; cfr. LAUTH, die Schalttage, p. 83.

4) Les papyrus Rhind parlent d'un personnage, nommé *Sauf*, qui naquit l'an 13, le 27 Athyr de Ptolémée Denys, et mourut l'an 21, le 10 Epiphi de l'empereur Auguste. Il vécut 59 ans, 7 mois et 14 jours, soit:

Sous Ptolémée Denys . 16 ans, 279 jours (les 4 jours d'Athyr, 9 mois × 30 jours et 5 jours épagomènes)
— Cléopâtre . . . . 22 — 0 —
— Auguste . . . . . 20 — 310 — (10 mois × 30 jours et les 10 jours d'Epiphi)
Le total . . . . . 58 ans, 589 jours, ou 59 ans (589 — 365), 224 jours, c'est-à-dire 59 ans, 7 mois, 14 jours est la durée de vie indiquée par le papyrus [1]. On voit que les jours de naissance et de mort ainsi que les épagomènes figurent en ligne de compte à l'heure du jour à laquelle la naissance et la mort décidaient de leur admission.

5) Une stèle d'Apis au Louvre. Cette stèle est datée de l'an 52 de Ptolémée Évergète II, qui probablement comptait son avénement à partir de l'an 11 de son frère Philométor [2]. Je possède l'empreinte de cette stèle, et j'en donne la traduction, parce qu'elle renferme quelques particularités curieuses.

*L'an 52, le 27 Paophi* [3] *. . . . . le roi Ptolémée Évergète II avec sa sœur, la reine Cléopâtre et avec sa femme, la reine Cléopâtre, les trois dieux Évergètes* [4], *fils et fille du roi Ptolémée Epiphane et de Cléopâtre, les dieux Epiphanes* , *qui est le jour où le dieu auguste Ḥapi Osiri alla au Rusta dans son sarcophage de pierre noire,*  *après qu'Anubis lui eut fait dans la maison pure toutes les cérémonies pendant 70 jours en la présence d'Isis et de Nephthys. Or, ce dieu auguste était né à Memphis dans le temple* *l'an 28, le 24 Tybi du règne de Ptolémée Évergète II. Il séjourna dans le temple de Memphis de l'an 28* *jusqu'à l'an 31 le 1er Thot de Ptolémée Évergète II. L'an 31 le 20 Thot*   *il alla à la ville de On et fut dans le temple de Ḥāpi, qui s'y trouve, jusqu'au*  *21 Thot. Il s'installa dans le temple de Ptah le 23 Thot, et il trôna à Memphis 20 ans, 11 mois et 22 jours. Ce dieu alla au ciel l'an 51 le 22 Mesori de Ptolémée Évergète II, de sa sœur, la reine Cléopâtre et de sa femme, la reine Cléopâtre. La durée de vie de ce dieu fut 23 ans, 6 mois et 29 jours. Ceci lui a été fait par le roi Ptolémée Évergète II et par sa sœur, la reine Cléopâtre, et par sa femme, la reine Cléopâtre.*

Cette inscription nous apprend que l'Apis naquit à Memphis l'an 28, le 24 Tybi, qu'il fut nommé dieu Apis l'an 31, le 1er Thot, qu'il partit pour On le 20 Thot de la même année

---

1) Rhind's zwei bilingue papyri von Brugsch, pl. 1 et 9; pl. II, 5.

2) Champollion-Figeac, Annales des Lagides, T. II, p. 141.

3) L'inscription porte au lieu de . C'est une erreur évidente, ainsi que nous le verrons tout à l'heure. Le mois de Thot est indiqué deux fois dans ce texte, mais par le groupe , et non . Le graveur a d'ailleurs commis plusieurs erreurs du même genre: une fois il a oublié le groupe , année, avant les chiffres d'une date, une autre fois il a omis devant et même tout le groupe dans l'indication du mois de Thot. Cette omission peut cependant être excusée; car le groupe complet précède immédiatement, et le mois de Thot est suffisamment indiqué par là.

4) Ptolémée Évergète eut deux femmes, toutes les deux appelées Cléopâtre: l'une était sa sœur et la veuve de son frère Philométor, l'autre la fille de celle-ci et de son frère. Champollion-Figeac, Annales des Lagides, T. II, p. 171.

et retourna à Memphis le 23 Thot, qu'il fut sur le trône du dieu Apis pendant 20 ans, 11 mois et 22 jours, qu'il mourut l'an 51 le 22 Mesori, après avoir vécu 23 ans, 6 mois et 29 jours, et qu'il fut enterré, 70 jours plus tard, l'an 52 le 27 Paophi. Toutes les dates se rapportent au règne de Ptolémée Évergète II.

La durée de la vie de cet Apis du règne de Ptolémée Évergète avait donc été:

L'an 28 depuis le 24 Tybi . 0 ans, 222 jours (les 7 jours de Tybi, 7 mois × 30 jours et les 5 jours épagomènes).

Les années 29 — 50 . . . . . 22 — 0 —

L'an 51 jusqu'au 22 Mesori . 0 — 352 — (11 mois × 30 jours + 22 jours).

Total . . . . . 22 ans, 574 jours, ou 23 ans (574 — 365), 209 jours, c'est-à-dire 23 ans, 6 mois, 29 jours, ainsi que le dit l'inscription. L'Apis mourut l'an 51 le 22 Mesori, et il fut enterré l'an 52 le 27 Paophi, exactement 70 jours plus tard (les 8 jours de Mesori, les 5 jours épagomènes, les 30 jours de Thot et les 27 jours de Paophi), comme l'exige l'inscription: , ce jour-là, c'est-à-dire le 27 Paophi (on voit que le 27 Thot est impossible) Hapis Osiris fut enterré, , après l'accomplissement par le psychopompe Anubis des cérémonies de l'embaumement qui, on le sait, duraient 70 jours [1]. On voit ici de nouveau que les 5 jours épagomènes sont comptés.

Je dois cependant faire observer qu'on trouve aussi des stèles où les jours épagomènes ne figurent pas, p. ex. la stèle d'Apis érigée par le roi Nechao II. L'Apis, dont il est question, naquit l'an 53 le 18 Mechir de Psametichos I^er^ et mourut l'an 16 le 6 Paophi de Nechao, il vécut 16 ans, 7 mois, 17 jours:

Sous Psametichos I^er^ . . . 1 ans, 6 mois, 12 jours, sans les jours épagomènes.

— Nechao II . . . . . 15 — 1 — 5 —

La durée de sa vie fut donc de 16 ans, 7 mois, 17 jours, comme l'indique la stèle. Ici les jours épagomènes ne sont pas comptés, mais c'est évidemment un oubli; *car il était d'usage de compter les jours épagomènes.* Plusieurs monuments nous en fournissent la preuve.

L'année civile de 365 jours fut donc en usage chez les anciens Égyptiens pendant toute la durée de leur histoire, et c'est d'après le calendrier de cette année, que sont datés leurs monuments historiques. Elle différait d'un quart de jour de l'année sothiaque, circonstance que les Égyptiens eux-mêmes n'ignoraient pas. Mais l'année sothiaque, qui répond à l'année Julienne, était un peu plus longue que l'année solaire ou naturelle, et elle retarda de 15 jours sur cette dernière depuis l'an 3285 av. J.-C., époque à laquelle l'année sothiaque et l'année solaire commencèrent toutes les deux la même jour, jusqu'à l'an 1322 av. J.-C., soit durant une période de 1963 ans. Si, d'accord avec le calendrier Grégorien, nous fixons le solstice d'été au 22 Juin, le lever héliaque de Sothis tomba en l'an 1322 av. J.-C. 15 jours plus tard, ou au 7 Juillet Grég., et puisque le 1^er^ Thot de l'année civile, ainsi que nous l'avons vu, coïncida avec le lever héliaque de Sothis en l'an 1322 av. J.-C., nous avons comme point

1) Je peux citer plusieurs preuves à l'appui de l'érection de stèles d'Apis 70 jours après leur mort. Une stèle, datée de l'an 12, le 21 Payni, du roi Ouaphris, est érigée pour un Apis qui mourut le 12 Pharmuti de la même année; ces dates sont séparées par 70 jours: les 19 jours de Pharmuti, les 30 jours du mois de Pachon et les 21 jours de Payni. Une autre stèle datée de l'an 23, le 15 Pachon, du roi Amasis est celle d'un Apis, mort le 6 Phamenot de la même année; ici nous avons également 70 jours: les 25 jours de Phamenot, les 30 jours du mois de Pharmuti et les 15 jours de Pachon. Ce sont les mêmes 70 jours dont parle Hérodote II, 86 — 88.

de départ fixe, *que le 1er Thot de l'année civile ainsi que de l'année sothiaque en l'an 1322 av. J.-C. tomba le 7 Juillet de notre année Grégorienne.*

Or, l'année civile de 365 jours, d'après laquelle les Égyptiens dataient leurs monuments historiques, perdait sur l'année sothiaque de 365 1/4 jours, un jour tous les quatre ans, tandis que l'année sothiaque perdait sur l'année solaire ou naturelle trois jours tous les 400 ans [1], de sorte que le 1er Thot de l'année civile en l'an 1422 av. J.-C., ou 100 ans avant l'an 1322, tomba 25 jours après le 6 Juillet Grég., et en l'an 1222, ou 100 ans après l'an 1322, 25 jours avant le 8 Juillet Grég.

Après ces observations préliminaires, je reviens au sujet principal:

## LES RÉCITS DATÉS DES EXPÉDITIONS MILITAIRES ENTREPRISES PAR LES PHARAONS EN ASIE.

Les monuments connus sous le nom d'Annales de Thotmès III nous apprennent que ce grand conquérant guerroya en Syrie et dans les contrées voisines presque continuellement pendant une longue série d'années. Elles débutent [2] par l'énumeration des titres et le nom de Thotmès III et continuent: «Sa Majesté a fait placer, dans le temple, des inscriptions contenant le récit des campagnes en leur nom, des prisonniers et du butin qu'il a offerts à son père Rā. L'an 22, le . . . du mois Pharmuti [3], il (le roi) fut à la ville T'al au début de sa première expédition victorieuse pour reculer les frontières de l'Égypte». Bien que l'inscription ajoute que le Pharaon a pénétré du pays d'Irot'a jusqu'aux frontières de la terre, tout fait supposer que la guerre de cette année ne fut ni bien importante ni d'une longue durée; aussi le récit s'en résume-t-il en peu de mots. Dans une inscription, publiée par MM. LEPSIUS et BRUGSCH [4], nous voyons Thotmès III de retour de cette expédition. On lit: *Voilà que le Pharaon* *débarque à Thèbes et qu'il célèbre la panégyrie de victoire, à son retour* [5] *de la première expédition victorieuse entreprise pour abattre la vile Syrie et pour élargir les frontières de l'Égypte en l'an 22* [6]. Plus bas on lit:

*Le 14 du (premier?) mois de la saison de l'inondation, lorsque la Majesté de ce dieu auguste arriva par bateau à Thèbes,* *. Ce jour-là étant entré dans le temple d'Apet, il lui a fait une grande offrande composée de pains, de boissons, de vaches, de veaux, de taureaux, d'oies, de parfums et de vins pour la première victoire qu'il m'a accordée* [7].

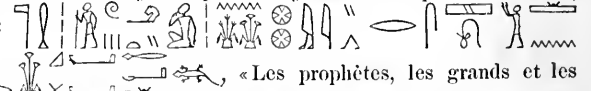
signifie probablement: *le 14 Thot;* toutefois ce n'est pas certain. Mais, ce qui me paraît bien positif, c'est que ce fut au commencement de l'an 23 que Thotmès III

1) Non pas 15 jours pendant 1500 ans, comme le veut M. LAUTH; Die Schalttage etc. p. 117.

2) LEPSIUS, Denkmäler, III, 31, b.

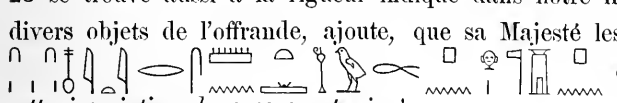
3) Les chiffres de la date sont emportés par une lacune.

4) LEPSIUS, Denkmäler, III, 30; BRUGSCH, Recueil, Pl. 43.

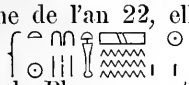
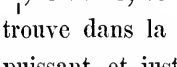
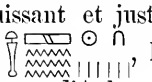
5) a le sens de: *retourner chez soi après être parti;* j'ai corroboré cette acception par plusieurs exemples dans mes: *Die ägyptischen Denkmäler in St. Petersburg* etc. p. 66. J'ajouterai une preuve nouvelle, tirée du Recueil de M. BRUGSCH, Pl. 49, b, l. 1:  «Les prophètes, les grands et les chefs de la Haute et de la Basse-Égypte sont venus adresser les louanges au dieu bon, lorsqu'il est *revenu* du pays de la Syrie apportant avec lui un grand et riche butin».

6) BRUGSCH, Recueil I, Pl. 43, l. 1 — 2.

7) BRUGSCH, Recueil I, Pl. 43, l. 5 — 6.

fit l'offrande, dont parle cette inscription, pour la victoire qu'il avait remportée l'an 22. L'an 23 se trouve aussi à la rigueur indiqué dans notre inscription, qui, après avoir énuméré les divers objets de l'offrande, ajoute, que sa Majesté les offre au dieu Amon  *depuis l'an 23 jusqu'à l'établissement de cette inscription dans ce sanctuaire* [1].

Revenons maintenant aux Annales des Thotmès III. Après la courte mention de la campagne de l'an 22, elles continuent ainsi:

 , l'an 23, le 3 (ou 4) Pachon [2], deuxième anniversaire du couronnement, le Pharaon se trouve dans la ville du roi de Gaza.  , le 5 Pachon, il quitte cette place, victorieux, puissant et juste, pour aller écraser ses vils ennemis et pour reculer les frontières de l'Égypte.  , le 16 Pachon, il est près du bourg de Jouhem; le 19 du même mois au bourg d'Aāloun; bientôt après, il rencontre les Syriens et les bat complètement [3].

Les campagnes des années suivantes ne portent pas de dates, excepté celle de l'an 31, dont le récit débute ainsi:

, l'an 31, le 3 Pachon [4], sa Majesté rassembla le butin de cette année et l'apporta au bourg d'Anroθa [5].

Par le récit des campagnes des années 22, 23 et 31 nous voyons, que Thotmès III commençait régulièrement ses expéditions militaires en Syrie et dans les pays voisins pendant les premiers jours du mois de Pachon.

A quelle époque de l'année solaire ou naturelle correspondaient pendant le règne de Thotmès III les premiers jours de Pachon? Nous allons en faire le calcul. D'après mon système chronologique, l'an 23 du règne de ce Pharaon correspond à l'an 1433 av. J.-C., c'est-à-dire 111 ans avant le commencement de la période de Sothis en l'an 1322. Le 1er Thot de l'année civile tombe en l'an 1433 avant notre ère, $\frac{111}{4} = 28$ jours après le lever héliaque de Sothis au 6 Juillet Grég. et correspond donc au 3 Août Grég.; par conséquent le 2 Pachon représente le 1er Avril Grég. Il résulte de ce calcul que Thotmès III commençait régulièrement ses expéditions militaires en Syrie dans les premiers jours du mois d'Avril Grég. Faisons de la même manière le calcul suivant le système de M. LEPSIUS. D'après lui, l'an 23 du règne de Thotmès III correspond à l'an 1580 ou 258 ans avant le commencement de la période sothiaque. Le 1er Thot civil de l'an 1580 correspond au 9 Septembre Grég. et le 2 Pachon tombe par conséquent au 8 Mai Grég. De ces calculs nous tirons le résultat suivant, que je me permets de souligner:

*Thotmès III commençait ses campagnes en Syrie, d'après la chronologie de M.* LEPSIUS, *vers le 8 Mai Grég., mais d'après moi dans les premiers jours d'Avril Grég.*

1) BRUGSCH, Ibid. l. 7.

2) LEPSIUS, Denkmäler, III, 31, b, l. 13 sqq.

3) DE ROUGÉ, Étude sur divers monuments de Thotmès III, dans la Revue archéologique N. S. IV, p. 347 sqq. Cf. aussi MASPERO, Histoire ancienne des peuples de l'Orient, p. 203 sqq.

4) LEPSIUS, Auswahl, XII, col. 9.

5) Je transcris par le θ des Grecs, d'après la résolution prise au Congrès des Orientalistes à Londres en 1874.

(Sera continué.)

# STÈLE DE SUTI ET HAR,

## ARCHITECTES DE THÈBES.

(Avec une planche.)

Cette stèle, dont l'empreinte, prise par Th. DÉVÉRIA, est conservée au Musée du Louvre, appartient au British Museum et faisait primitivement partie de la collection ANASTASI. Elle m'a paru intéressante à publier, sinon facile à traduire et même à déchiffrer: elle contient un hymne au soleil où l'on rencontre des formules inédites et curieuses. Le fait même d'un monument consacré à deux personnages non apparentés est digne d'attention: on peut l'expliquer aussi bien par l'identité des fonctions de ces deux architectes, qui se partageaient la construction des monuments élevés à Thèbes en l'honneur d'Ammon [1], que par une intention religieuse, une allusion à l'association de Set et d'Horus présentée par quelques monuments: voy. LEPSIUS, Denkmäler III, 230, 234, 246 b.

Au sommet de la stèle plane le disque ailé; à gauche et à droite, dans l'angle, est gravé un *ut'a* , symbolisme du Sud et du Nord que le soleil laisse à sa gauche et à sa droite dans sa marche de l'Est vers l'Ouest, car, ainsi que l'a expliqué M. GRÉBAUT [2], ces deux yeux sont les yeux mêmes du dieu Râ regardant, l'un le Sud, l'autre le Nord.

Dans le cintre, Osiris et Anubis, debout et se tournant le dos, recevaient l'hommage des deux défunts; mais cette partie est fruste. Au-dessous se développe un texte de 21 lignes que j'ai reproduit dans la planche ci-jointe.

Lig. 1. Adoration à Ammon lorsqu'il brille en double Horus de la double terre [3], par le chargé des constructions d'Ammon, Suti et le chargé des constructions d'Ammon,
Har. Ils disent: hommage à toi, dieu-soleil, splendeur de chaque jour, lumière
Lig. 2. du matin, dont les travaux n'ont ni cesse ni arrêt. Tes rayonnements (émanent) d'une face (qui reste) inconnue. Le métal *sem* n'est pas comparable à ton rayonnement [4].
Lig. 3. Sculpteur, tu modèles tes membres, tu les enfantes, n'ayant pas été enfanté [5]. Unique dans ses rôles (divers) [6], il se meut [7] éternellement, et des chemins par millions sont sous son passage.
Lig. 4. Tels sont tes rayonnements, tels sont les rayonnements du ciel . . . . [8]. Tu traverses le ciel et tous les hommes te voient, tu marches et tu restes caché pour leurs faces [9].

---

1) Cf. lig. 19 du texte.

2) Hymne à Ammon du Musée de Boulaq, et l'article ci après.

3) Ou double soleil qui se *partage* entre les deux régions, éclairant à la fois le Nord et le Sud. Cf. GRÉBAUT, loc. laud. 173, 6e et 8e livraison des Mélanges d'Archéolog. égypt. et assyr., et ci-après p. 77. Je ne crois pas qu'il faille lire *Har-ỻu-ti* «Horus des deux horizons», car est le signe de la terre et non de l'horizon représenté par . La devise d'enseigne d'Horus est .

4) On trouve dans l'hymne au soleil du Todtenbuch (Ch. XV, 9) la même comparaison. Nous ne savons pas encore si le métal *sem* répond au cuivre ou à l'électrum.

5) Cf. Todtenbuch XV, 14. 6) Cf. GRÉBAUT, *Hymne à Ammon*, p. 97.

7) *Sebeb* signifie proprement se transporter d'un endroit à un autre, passer, traverser.

8) J'ai pour principe de laisser en blanc ce que je ne puis interpréter. Un mot à mot quelconque est toujours possible, mais mon avis est qu'en pareil cas il vaut mieux sauter le passage douteux et laisser au lecteur la virginité de ses impressions que de risquer une traduction dont on n'est pas satisfait soi-même. Il nous arrive bien assez souvent de nous tromper quand nous sommes contents de nous.

9) Ces deux phrases se balancent au moyen d'une antithèse qu'explique le rôle d'Ammon Râ, dieu caché *(Amen)* qui se manifeste par le soleil *(Rā)*.

Lig. 5. Tu te présentes au matin de chaque jour; la force de ta marche est en ta Majesté. En un petit moment tu fournis une route de millions et de cent mille aturs [1].

Lig. 6. La lumière de chaque jour est en toi; l'ayant traversé (le jour), tu donnes la durée aux heures de la nuit, également, et tu les multiplies [2]. Il n'y a pas de cesse à tes travaux. Tous les yeux

Lig. 7. voient par toi et ne durent plus lorsque se couche ta Majesté; tu les réveilles par la lumière du matin; ton illumination, elle ouvre les yeux . . .

Lig. 8. Tu te couches dans Manu, alors ils dorment comme des morts. Hommage à toi, disque du jour, créateur des humains, auteur de leur vie, grand épervier

Lig. 9. qui fais luire la vérité [3], formé par son ressusciter lui-même, formateur de lui-même qui n'a pas été enfanté, Horus l'aîné résidant au ciel. Il fait la joie

Lig. 10. par son lever ainsi que par son coucher. Il est le modeleur des productions du sol (en son rôle de) N'um qui cache ses rayons (?). Il est en possession des deux terres, du grand au petit [4]; c'est une mère favorable

Lig. 11. aux dieux et aux hommes; c'est un ouvrier qui s'attache extrêmement à ses œuvres innombrables (car) il frappe violemment (quiconque) frappe ses créatures, dont il est l'abri et dont il fait

Lig. 12. la subsistance. (Il est celui qui) marche, traverse, court, le dieu du devenir qui détermine sa naissance et dont la personne se lève [5] dans le sein de Nut. Il illumine la double terre par son disque, essence double de la double terre, qui se fait lui-même.

Lig. 13. Le tableau [6] de ce que fait le seigneur unique, c'est la production de l'état des régions, chaque jour, à la vue de sa marche au-dessus d'elles, de son rayonnement au ciel, de ses phases solaires. Il fait les saisons au moyen des mois, la chaleur s'il lui plaît,

Lig. 14. la fraicheur, s'il lui plaît; il donne le relâchement des membres et il les resserre. Tout pays est en acclamations de sa lumière, chaque jour. Lui font adoration le chargé des constructions Suti et le chargé des constructions

Lig. 15. Har. (Suti) dit: Je commande dans ta chapelle [7], je suis chef des travaux dans ton sanctuaire . . . que t'a fait ton fils aimé, le maître des deux pays, Aménophis III, vivificateur. Mon maître m'a confié la direction de tes monuments,

---

1) On trouve la même idée exprimée dans Todtenbuch XV, 11: le mot *moment* y est mieux rendu par le groupe *at* qui désigne un espace de temps non déterminé.

2) Cf. *Todtenbuch* XV, 12.

3) dénué de déterminatif est embarrassant; je le rapproche de *āb*, lumière. La vérité est une conséquence de la lumière; l'une et l'autre émanent du dieu solaire.

4) Le monde entier et ses habitants, grands et petits, dépendent de lui.

5) Littéralement «la beauté, la splendeur». est un support pronominal.

6)  la vue, l'aspect.

7) Je regarde l'idéogramme comme représentant le groupe , *Kàr*, chapelle. Le *Kàr* était unique de son espèce dans un temple. Ramsès III parlant de l'édifice qu'il a élevé à Ammon dans Thèbes, dit qu'il a fait sculpter les statues de Ptah Sokari, de Nofré Tum et du Paut des dieux du ciel et de la terre qui reposent dans le *Kàr* de cet édifice (Grand Pap. Harris, pl. IV, 10).

Lig. 16. j'y ai veillé en personne, j'ai agi en directeur sévère[1] de tes monuments. J'ai fait la vérité de ton cœur car je sais que tu es uni à la vérité; tu fais grand celui qui la pratique sur terre[2]: je l'ai

Lig. 17. pratiquée et tu m'as fait grand. Tu m'as donné tes faveurs sur terre, à Thèbes; je suis un de tes suivants lors de tes exodes[3]. Je suis un homme vrai, haïssant le péché.

Lig. 18. Je ne me plais à rien dire de ce que disent les méchants. Je parle à mon prochain comme je lui parlerais me plaisant à ses projets, (comme s'il) était sorti du sein avec moi, le même jour[4].

Lig. 19. (Cela est dit) par le chargé des travaux d'Ammon dans l'Ap du Sud, Suti. Har (dit à son tour): Je suis pour la direction de l'Ouest, il est pour l'Est. Nous sommes pour la direction des grands monuments

Lig. 20. dans Ap, au centre de Thèbes, ville d'Ammon. Accorde-moi d'être adoré dans ta ville (comme) ayant agi pour ta gloire, et l'ensevelissement à l'Occident, siège du repos du cœur. Que je

Lig. 21. m'unisse aux favoris qui marchent en paix. Donne-moi les souffles agréables lorsque le porteur de bandelettes . . . le jour . . .[5]

PAUL PIERRET.

---

# DES DEUX YEUX DU DISQUE SOLAIRE.

Plutarque avertit que les symboles égyptiens avaient souvent plusieurs sens. Celui des deux yeux paraît des plus riches en significations embarrassantes. J'essaie d'établir une valeur très-usitée, nécessaire à l'intelligence des compositions littéraires; elle se rattache à la conception d'un dualisme[6] dont l'étude sommaire forme un préliminaire indispensable.

J'ai fait remarquer[7] que , titre mal rendu par Roi de la *haute et de la basse Égypte,* implique essentiellement la domination solaire au Midi et au Nord. Suivant le cercle qu'il décrit éternellement le Soleil coupe en deux régions le monde vivifié: quel maître plus légitime de ces deux zones? Tout dieu s'identifiant avec lui est . Fils de Rā, un Horus, le Pharaon devient comme son père et par lui: «Tu favorises ton fils (le roi) que tu

---

1) Littéralement *qui châtie.* signifie *battre,* et sa forme redoublée s'emploie pour désigner la bastonnade.

2) L'expression *faire la vérité,* se retrouve en copte, ainsi que l'a fait remarquer M. E. REVILLOUT qui, dans son mémoire sur les papyrus coptes du Louvre (Compte-rendu de la première session du Congrès des Orientalistes, 1873), cite cette phrase tirée de Zoëga, p. 394: **Нет ерqоте qитq мпноутє . . . єумє нртмє qи нєтqбнтé тнроу** «ceux qui craignent Dieu aiment *à faire la vérité* dans toutes leurs œuvres.»

3) Il se fait honneur de marcher derrière les processions du dieu lorsqu'on promenait son image autour du temple.

4) Comme s'il était mon frère jumeau.

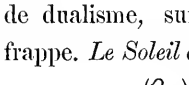
5) La stèle se termine évidemment par une allusion au jour des funérailles que l'état fruste du texte ne me permet pas de préciser.

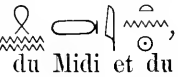
6) J'emploie ce mot, faute d'un autre, avec le sens nouveau que les égyptologues y attachent.

7) *Hymne à Ammon-Rā,* p. 173, s. Mél. d'arch., T. 1er, p. 248 sqq.

aimes, est-il dit au Soleil, tu l'établis dans ta fonction de maître du Midi et du Nord ( ), en qualité de dirigeant le cercle des révolutions solaires »[1].

Pour saisir le caractère, vraiment fondamental, de cette notion, il faut se rappeler que les compositeurs religieux de l'Égypte antique adoptent comme thème commun, pour ainsi dire banal, le maintien de la vie universelle par le Soleil. Leur dieu est celui qui fait vivre hommes et animaux, qui fait croître les plantes, qui éclaire la terre, l'âme qui vient dans son disque, navigue dans sa lumière. Pour eux le maintien de la vie révèle un auteur divin se manifestant par le Soleil. L'âme reste impénétrable dans son mystère, le prêtre suivra la marche du disque au-dessus et au-dessous de l'horizon; il s'ingénie à y rattacher une foule de figures: les multipliant, il célèbre son dieu.

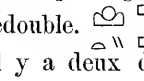
De là cette symbolique, qu'un mot, celui de dualisme, suffit à caractériser, fondée non sur l'observation savante, mais sur l'apparence qui frappe. *Le Soleil dans le ciel,*  , le Roi, créateur et vivificateur de deux régions, un pasteur ( ) auteur du Bien ( ), agissant à travers le monde au Midi comme au Nord, voilà ce qu'elle se propose toujours de montrer sous ses formes les plus bizarres.

I. DIVISION DE L'UNIVERS ÉCLAIRÉ PAR LE SOLEIL. — Avant tout il convient de placer le dualisme de l'Univers, domaine du roi Soleil. Notre division en hémisphères boréal et austral y répond exactement. Le  , cercle du disque, sur lequel le Soleil exerce sa *fonction* de Roi, en Maître du Midi et du Nord, rappelle le cercle équatorial.

Conservant son titre et sa souveraineté dans les espaces souterrains, le Soleil tranche l'*Amen-t* en deux parties. Quelquefois la déesse ordinaire de cette région se dédouble en deux déesses *Amen-t,* coiffées, l'une du diadème blanc , l'autre de la couronne rouge [2]. Les variantes *Amen-ti,* etc., doivent exprimer ce dualisme d'une région où le Soleil est ceint des deux diadèmes[3].

Entré par la porte à deux battants de l'horizon occidental (Tu ouvres les deux battants dans l'horizon, et tu te couches dans la montagne du double Occident[4] . . . .), il traverse, au sortir, de doubles portes et de doubles régions: «Je connais cette montagne (variante[5], cette porte) du double Orient du ciel, dont le *Midi* est au bassin des oies *χaru* et le *Nord* au lieu des oies *rou,* là où navigue le Soleil, etc.[6])» Porte ou montagne, l'endroit où passe le Soleil au double *Orient* a un *Midi* et un *Nord.*

Les textes parlent souvent de la double porte du ciel ou double porte du ciel et de la terre; elle figure avec ses deux battants surmontés des deux *ut'a,* ,[7] symboles bien connus du Midi et du Nord. Elle avait un battant sur chaque région.

Le Soleil arrivant dans l'horizon, celui-ci se dédouble.  , a-t-on supposé, désigne les deux horizons de l'Orient et de l'Occident. Mais il y a deux doubles horizons, dont le

1) Ibid. Je ne prétends pas que telle ait été l'idée primitive, ni même, à aucune époque, l'idée universelle, mais que les textes *religieux* présentent ainsi les rapports des dieux et des Pharaons.

2) Par exemple sur le sarcophage de T'aho, au Louvre.

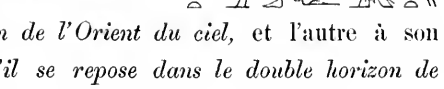
3) Cf. *Hymne à Ammon-Rā,* p. 168; 177, s.

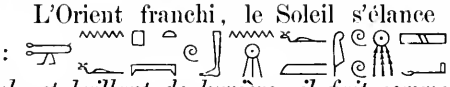
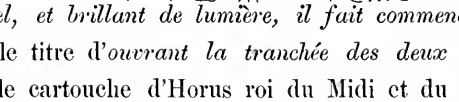
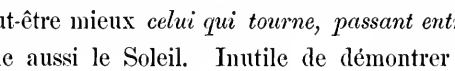
4) *Todt.* XV, 44, s.

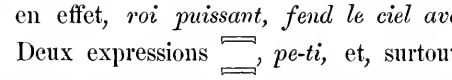
5) *Papyrus de Nebqed,* pl. IV, col. 8; V. la traduction de M. P. PIERRET, p. 4, a.

6) *Todt.* CIX.

7) V. LEPSIUS, *älteste Texte,* 9.

Soleil traverse l'un, , *lorsqu'il brille dans le double horizon de l'Orient du ciel,* et l'autre à son coucher,  , *lorsqu'il se repose dans le double horizon de l'Occident du ciel.* On disait *χu-t,* l'horizon, ou *χu-ti,* le double horizon, de même que *ta,* la terre, ou *ta-ui,* la double terre, *âmen-t,* ou *âmen-ti,* etc. Le double horizon étant toujours un horizon, le sens ne variait pas.

L'Orient franchi, le Soleil s'élance dans le ciel et la terre éclairée par le dieu se divise:  , *il (Horus) s'empare du ciel, et brillant de lumière, il fait commencer les deux régions terrestres à sa naissance*[1]. D'où le titre d'*ouvrant la tranchée des deux régions terrestres,*  [2], qui entre dans le cartouche d'Horus roi du Midi et du Nord. *Celui qui circule créant la double terre,* ou peut-être mieux *celui qui tourne, passant entre les deux régions terrestres*  [3], qualifie aussi le Soleil. Inutile de démontrer que les deux régions terrestres reproduisent la division en Midi et en Nord.

Alors deux zones se distinguent au ciel en regard des deux terres: «Tu es aimé passant entre les *deux régions terrestres,* . . . . . est ton amour dans le *ciel du Midi,* ta grâce dans le *ciel du Nord*» dit l'hymne de Boulaq[4]. L'hymne à Osiris traduit par M. CHABAS s'exprime en termes analogues: «Les grandes portes (du ciel) lui sont ouvertes, seigneur acclamé dans le ciel du Midi, adoré dans le ciel du Nord»[5]. Deux plumes, avec les deux *uť a,* le vautour et l'uræus, symbolisent fréquemment les régions du Midi et du Nord. Le Soleil, en effet, *roi puissant, fend le ciel avec les deux plumes*[6] qui font diadème sur son front. Deux expressions  , *pe-ti,* et, surtout à la basse-époque, , désignent les zones célestes. Je suis étonné qu'on n'ait pas reconnu le ciel méridional, , et le ciel du nord, [7].

---

1) Cf. LEFÉBURE, Yeux d'Horus, p. 99 — 100: «il s'est emparé du ciel, en se levant dans la lumière, et il a fait commencer les deux parties de la terre, à sa naissance». — L. D. IV, 35.

2) Louvre, C. 2. — Cf. LEPSIUS, *Königsb.* Taf. II, 12, i, k, l; BRUGSCH, *Rec.,* I, pl. VIII, 4; *Geog.,* I, 304; MARIETTE, *Mon. div.* 77; GRÉBAUT, *Hymne à Ammon-Rā,* p. 189; E. DE ROUGÉ, *Note sur les noms égyptiens des planètes,* p. 10.

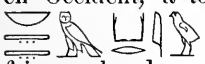
3) *Todt.* CXLI, 3.  semble signifier parfois *franchir,* par exemple, une porte.

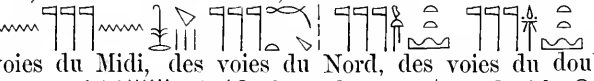
4) MARIETTE, *Papyrus égyptiens du musée de Boulaq,* II, pl. 12 l. 6, s.

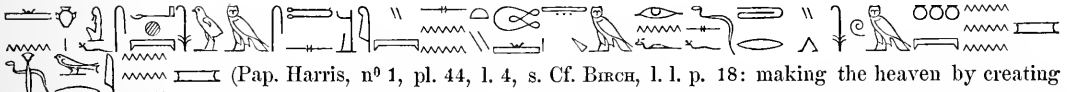
5) L. 5: .

6) V. P. PIERRET, *Études égyptologiques,* II, p. 3: .

7) M. LEFÉBURE (*Mythe osirien,* II, p. 182), pense que le double ciel comprend le ciel supérieur et le ciel souterrain. Le ciel souterrain, dit-il, n'était pas toujours renversé () comme le prouverait l'exemple  (L. D. II, 126; *dans cet exemple le ciel est étoilé*), qu'il traduit «les portes du ciel nocturne sont ouvertes et le dieu sort». Mais le ciel *étoilé* n'est autre que le ciel supérieur pendant la nuit et que l'arrivée du Soleil va illuminer. Au surplus l'espace souterrain n'est pas un ciel, mais une demeure (déterminatif , dans ), une terre (déterminatif , dans , etc.), avec des champs que les mânes labourent. On l'appelle le divin dessous, , tandis que l'espace au-dessus de la terre est «le supérieur», , mot déterminé par le *plafond.* Les Égyptiens imaginent dans l'Univers un plafond au haut duquel s'élève le Soleil, une plaine (), qui supporte le plafond au moyen de quatre piliers et sur laquelle vivent les êtres, un souterrain, séjour mystérieux des mânes. Nos traductions *ciel inférieur* et *ciel supérieur, hémisphère inférieur* et *hémisphère supérieur,* dénaturent singulièrement leurs naïves conceptions. Le fleuve Océan entoure la terre. Le dieu *a fait le ciel, (le) créant à sa volonté, (et) l'a élevé sur la nue; a établi les fondations de la terre, en (y) travaillant lui-même, (et) l'a entourée de l'Océan du grand bassin,* 

En distinguant quatre régions d'après les points cardinaux, les Égyptiens divisaient d'abord le ciel en deux zones que *le maître de la marche, ce chacal qui parcourt le double ciel* [1], tranche en s'avançant, de même que *circulant, il organise la double terre.* En Orient, en Occident, à toute heure de sa course, *maître de la double terre au milieu de sa cabine,*  [2], le Soleil sépare le Midi du Nord. On dirait que sa barque porte à la fois sur les deux régions, le plan de l'équateur passant par son milieu. On ne saurait comprendre autrement [3] la *navigation* dans les quatre cieux, mentionnée au chapitre CXLI du Rituel avec le rôle de *coureur créant la double terre.* La division en deux zones est principale, renfermant celle en quatre régions; le chapitre CXXX décrit le lever du Soleil: « Est ouvert le ciel, est ouverte la terre; est ouvert le Midi, est ouvert le Nord, est ouvert le double Occident, est ouvert le double Orient. Sont ouvertes les retraites (?) du Midi, sont ouvertes les retraites du Nord, sont ouverts les deux battants, sont ouvertes les portes au Soleil qui apparaît dans l'horizon ».

Je traduis , *âmen-ti,* et , *âb-ti,* par le double Occident, le double Orient. Le Midi et le Nord forment seuls des zones naturelles, l'Orient et l'Occident n'étant que des points extrêmes de la ligne qui sépare l'hémisphère austral de l'hémisphère boréal. Des *régions* de l'Orient et de l'Occident s'imaginent si l'on applique ces noms au Midi et au Nord des points où naît et où disparaît le Soleil: la région occidentale et la région orientale sont doubles chacune comme chacun des horizons que le Soleil tranche. Les variantes *âb-ti,* le double Orient, égale *âb-t,* l'Orient, et *âmen-ti,* le double Occident, égale *âmen-t,* l'Occident reçoivent l'explication bien simple des variantes , la double terre, égale , la terre; , le double horizon, égale , l'horizon; etc. Les scribes affectent d'employer, à propos de la course solaire, des formes allongées en , *-(ti)* [4], pour les noms de l'Orient et de l'Occident, en même temps qu'ils refusent cette orthographe aux noms du Nord et du Midi. Outre l'exemple précédent du chapitre CXXX, je citerai les invocations du chapitre CXLI, « aux dieux du Midi, aux dieux du Nord, aux dieux du double Occident, aux dieux du double Orient »,  (col. 17 — 18); « aux petits dieux des voies du Midi, des voies du Nord, des voies du double Occident, des voies du double Orient », (col. 3—4);

 (Pap. Harris, n° 1, pl. 44, l. 4, s. Cf. BIRCH, l. l. p. 18: making the heaven by creating his heart, supporting it by lifting his heavenly plumes, making the foundation of the earth by making himself, encircling it with the waters of the Great Sea).

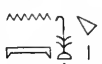
Remarquons aussi que ce texte en montrant dans le *Uat'ur,* non une mer déterminée, mais le bassin de toute l'eau qui entoure la terre, explique très-bien qu'il désigne tantôt la Méditerranée, tantôt la Mer rouge.

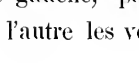
1) . V. LEFÉBURE, l. l. Cf. dans CHAMPOLLION, *Notices* II, 102, 103, dans BRUGSCH, *Rec.,* I, pl. XLV, XLVI, le chacal qui parcourt la terre.

2) Cf. *Todt.* 99, 6. Le *kerà* est le naos, mais il figure au milieu de la barque et tient lieu de cabine au Soleil. Le titre de *neb ta-ui m kerà* est porté par le dieu *dans sa barque* (l. l.).

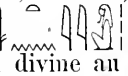
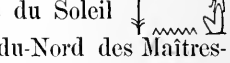
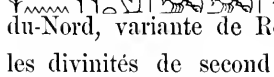
3) On ne saurait rechercher dans ces textes le passage du Soleil d'un hémisphère dans l'autre, aux équinoxes.

4) Prononcés ou idéographiques, ces deux  marquent la réduplication. Exemple:  égale , L. D. III, 134, d, dans une série de noms présentés chacun sous une double forme orthographique.

« au bon navigateur » du ciel du Nord, (col. 2), du ciel du double Occident (col. 4), du ciel du double Orient (col. 6), du ciel du Midi  (col. 8)[1].

Deux chacals ouvrent les voies; la stèle du Louvre C. 112 les représente remorquant la barque solaire[2]. D'ordinaire le disque plane dans les espaces célestes, les deux chacals se trouvent sous ses ailes, à sa droite et à sa gauche, par conséquent au Midi et au Nord. L'un ouvre[3] les voies du Nord  , l'autre les voies du Midi , quoique tous deux dominent les deux régions, .

Parfois ce sont des nautoniers à forme humaine qui manœuvrent à la perche la barque du Soleil. Moitié portent le diadème blanc, moitié la couronne rouge. Sur ce seul indice, sans tenir compte de tous les textes qui en font des dieux, on les a pris pour des rois défunts de la Haute et de la Basse-Égypte, jouant un rôle spécial dans le mythe solaire. Au papyrus Sallier II, le roi parle de son entrée après la mort dans la barque de Rā, mais tout défunt y était admis en récompense de sa pureté. Les deux diadèmes, qui au besoin indiquaient l'orientation[4], rappellent que ces nautoniers, comme les deux chacals ouvreurs des chemins du Midi et du Nord, procurent aux deux régions les bienfaits de la lumière; en même temps ils expriment une idée bien justifiée de domination[5].

Les nautoniers du Soleil ont, en effet, rang parmi les dieux, ce qui explique que le défunt remorque le Soleil avec les  et les , parmi ceux qui suivent Osiris[6]. Être , c'est exercer la fonction divine au Midi et au Nord. La déesse-mère, compagne du Soleil, en dirigeant les rayons, et personnifiant alors la lumière, devenait ; les nautoniers divins méritent par leur rôle une telle qualification. Cela éclaircit le titre du Soleil   [7], le Maître-du-Midi des Maîtres-du-Midi, le Maître-du-Nord des Maîtres-du-Nord, variante de Roi ou Maître-du-Midi-et-du-Nord des dieux[8]. Le chapitre CXLI classe les divinités de second ordre en dieux du Midi et en dieux du Nord, d'accord avec les proscynèmes *à tous les dieux et à toutes les déesses du Midi et du Nord* résidant dans une localité avec le dieu principal adoré dans ses sanctuaires[9].

En résumé, les textes religieux distinguent partout, au ciel, sur terre, en enfer, deux zones méridionale et septentrionale que le Soleil éclaire. Le dieu poursuit sa marche, franchit

---

1) Le papyrus Raifet (l. 8) écrit , *Nord-Ouest;* littéralement: *Nord du double Ouest.*

2) Cf. MASPERO, *Essai,* etc., p. 59, note; E. DE ROUGÉ, *Notice des monuments,* sur C. 112.

3) M. LEFÉBURE a donné une excellente étude du mot  en ce sens: V. *Mythe d'Osiris,* II, 58, s.

4) Par exemple, d'une muraille (V. P. PIERRET, *Études égyptologiques,* II, p. 15, l. 10) ou d'un sarcophage, etc.

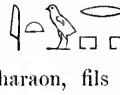
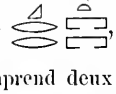
5) Les deux déesses *Amen-t,* coiffées l'une de la couronne rouge l'autre du diadème blanc, ne sont pas des reines de *la Haute et de la Basse-Égypte* (V. supra, p. 73).

6) *Todt.* CXXV, 69.

7) *Pap. de Leyd.*, I, 344, VI, revers, pl. CXIX.

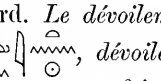
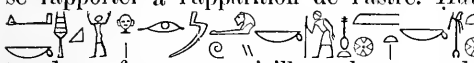
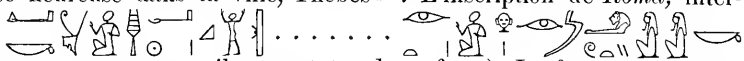
8) P. PIERRET, *Études égyptologiques,* I, p. 13: « Tu diriges les dieux, toi qui es leur ».

9) Dans mon étude sur l'hymne de Boulaq j'ai fait remarquer que si les temples étaient divisés en parties du Sud et en parties du Nord, cette division depuis longtemps signalée, mais encore inexpliquée, puisait sa raison dans ce que les temples sont des sanctuaires du Soleil. Je retranche de mon manuscrit le peu que j'avais pu ajouter sur ce sujet, d'après les textes, parce que M. de ROCHEMONTEIX qui vient de visiter l'Egypte et a étudié ses temples le traitera avec beaucoup plus d'autorité (cf. *Journal officiel,* Octobre 1876).

Je ne parlerai pas des doubles  , des doubles  , etc. Tout lieu habité par un dieu Soleil se divise en deux parties.

L'Égypte vivifiée par l'Horus-Pharaon, fils du Soleil, comprend deux régions par le même motif. Du moins la division de l'Égypte est-elle présentée comme revêtant un caractère sacré (cf. supra, n.1, p. 73).

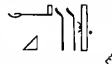
de doubles portes et des horizons doubles eux-mêmes. Le rapport du dualisme avec la course solaire se déduirait aisément de là, quand les textes ne le formuleraient pas, comme pour les régions terrestres dont le Soleil levant ouvre la tranchée. Il résulte encore du titre de , des chacals ouvreurs des chemins du Midi et du Nord. Enfin les dieux mêmes qui entourent le Soleil montrent des divinités du Midi et des divinités du Nord. Voilà des vues fort naturelles, dès qu'on en saisit le point de départ. Si nombreux sont les symboles qu'elles ont inspirés qu'on a dit avec raison : le dualisme pénètre la religion égyptienne. On l'a jugé mystérieux; il ne l'est nullement, mais il montre, malgré tout [1], constitué en des temps pharaoniques, un culte qui consiste dans l'adoration du Soleil, ou de l'âme divine que les bienfaits de l'astre vivificateur manifestent lorsqu'elle vient dans son disque donner la vie à tous les êtres.

II. DUALITÉ DU SOLEIL. — Le dieu subit la loi du dualisme [2]; il a deux faces ou , qu'il tourne vers les deux régions. Image d'une autre image, les deux faces ne sont que les yeux [3] qui regardent, éclairent le Midi et le Nord. *Le dévoilement des deux faces divines,* , me paraît une variante de  , *dévoilement du disque,* et se rapporter à l'apparition de l'astre. *Hāu-ti-ḥor,* jouant sur son nom, fait la prière suivante:  , « accorde-moi une durée longue pour contempler tes deux faces, une vieillesse heureuse dans ta ville, Thèbes » [5]. L'inscription de *Romā,* interprétée par M. STERN [6], écrit  (accorde-moi une durée longue, . . . . mon œil voyant tes deux faces). La formule ordinaire est . . . . . « . . . . pour voir le disque » [7].

Une figure que CHAMPOLLION avait remarquée représente avec deux têtes le Soleil « *Ammon-Rā, maître du trône des deux régions terrestres* »; son corps d'épervier lui attribue le rôle spécial d'Horus.

L'*ouvreur de la tranchée des deux terres* a, en effet, deux personnes, un Horus du Midi, un Horus du Nord. signifie le double Horus, l'unique maître du Midi et du Nord, quelque chose d'analogue à , car le groupe varie avec [8]. Le Rituel parle aussi du double épervier [9] qui me paraît une image du double Horus. Dès la XII[e]

1) Je fais allusion à divers systèmes qui ont été mis en avant, les uns voyant dans la religion égyptienne plus de pureté et de métaphysique qu'elle n'en comporte, les autres méconnaissant peut-être ce qu'elle a réellement eu de grand. J'expose mes idées à cet égard dans une thèse présentée à l'École des Hautes-Études et qui paraîtra sous le titre d'Études sur la religion égyptienne des XVIII[e] et XIX[e] dynasties.

2) E. DE ROUGÉ faisait remarquer que l'idée de *milieu* était déterminée par deux doigts , par exemple dans  . Le *cœur,* , symbole du milieu (cf. , milieu), était considéré comme double de sa nature: ; V. BRUGSCH, *Grammaire,* n[0] 17.

3) V. infra.

4) Cf. LEFÉBURE.

5) LEPSIUS, *D.* III, 247, d; CHAMPOLLION, *Not.,* II, 237; BRUGSCH, *Rec.* 59, 1 (mutilé et fautif).

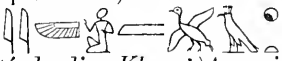
6) *Zeitschrift,* 1873, p. 75 l. 5.

7) Le couple des deux lions , Shu et Tafne, ne doit pas être confondu avec les deux faces.

8) Au lieu de , ou voit souvent un double Horus à droite et un autre double Horus à gauche d'un cartouche royal sous lequel ils lient les plantes du Midi et du Nord.

9) LXIV, 2. Le Louvre possède un joli bronze à corps humain avec deux têtes d'épervier (Pierret).

dynastie cette conception se traduit sur une stèle du Louvre[1] par la mention de deux formes Horus du Midi, et Horus du Nord, , comme celles d'un seul dieu. L'Horus adoré à Pa, ville de la déesse du Nord, et l'Horus adoré à Eileithya, ville de la déesse du Midi, étaient considérés comme des frères « en un seul dieu »[2].

Un titre solaire atteste l'importance de ces images: , *l'être double des deux régions terrestres*[3], le dieu à deux visages maître du trône de la double terre. Ammon le reçoit fréquemment, ainsi que Mentu, une de ses formes. Je n'hésite pas à reconnaître *Horus pau-ti* dans l'expression  , *je m'envole à l'état d'être double, (m'étant transformé en qualité de dieu Khepra)*[4], variante évidente des formules *je m'envole en épervier* ou *en double épervier.*

III. DES YEUX SOLAIRES. — CHAMPOLLION, E. DE ROUGÉ, tous les égyptologues, appellent «yeux du Soleil» les deux yeux dont le disque est flanqué dans tant de représentations, et n'ignorent point qu'ils servaient d'autre part à marquer le Midi et le Nord. Données perdues pour l'intelligence des compositions religieuses; on croit que ces yeux *solaires* représentent le Soleil et la Lune, le Soleil étant, d'après plusieurs textes panthéistiques, l'œil droit, et la Lune l'œil gauche de la *Divinité,* désignée sous différents noms, Ptah, Horus, Osiris, Chnum etc. Je ne puis croire que les yeux du *Soleil* soient le Soleil et la Lune.

M. LEFÉBURE[5], qui accepte cette idée, pour l'expliquer suppose le ciel que parcourent le Soleil et la Lune représenté à l'origine par Horus. Ce dieu devenu le Soleil, les yeux d'*Horus* restèrent «une de ces expressions originales qui traversent les âges, en contredisant presque toujours les formes dérivées que revêt avec le temps chaque divinité». Quand les textes d'Edfou disent encore à Horus: *ta face est munie de ses deux yeux,* le ciel que parcourent le Soleil et la Lune se présente de suite à l'esprit.

Je regrette de ne pas partager ces vues ingénieuses. Il n'est pas question dans la pensée du prêtre égyptien de *ciel* muni de deux yeux. Qu'Hérodote, dont M. LEFÉBURE propose l'exemple, parle d'un corps baigné par Ζεύς et oint par le Soleil, ce qui ferait voir que Ζεύς fut la pluie ou l'air, ce serait que, oubliant le dieu de ses contemporains, il entendrait désigner l'*air* ou la *pluie.* Le prêtre d'Edfou, lui, ne voulait pas dire «*ciel,* muni de tes deux yeux», car Horus est l'objet de ses adorations et par conséquent représente le Soleil. Il n'y aurait pas d'analogie entre son expression et celle d'Hérodote entendue avec le sens que M. LEFÉBURE y attache[6]. Mais l'objection la plus grave c'est que les yeux solaires ne sont nullement des yeux propres à Horus, comme semblerait l'exiger cette hypothèse. Parmi les compositions qui mentionnent les yeux d'une divinité solaire sans les identifier avec les astres du jour et de la nuit

---

1) C. 15. Cette stèle, d'un style tout particulier, peut remonter à la XI$^{e}$ dynastie.

2) *Todt.* Ch. CXII. V. infrà.

3) Les textes le distinguent de l'*être double du commencement,* : celui-ci a deux faces comme s'étant formé lui-même. Cf. GRÉBAUT, *Mélanges d'arch.* etc. T. II, p. 254, et la note; CHABAS, *Egyptologie,* 1875, p. 140.

4) *Todt.* LXXXIII, 1.

5) *Yeux d'Horus,* p. 95, 96.

6) Hérodote dit que le cadavre de Polycrate, mis en croix, fut baigné par Jupiter *toutes les fois que la pluie tomba,* et qu'il fut oint par le Soleil *auquel il fournit les humeurs de son corps* (III, 125). L'interprétation que M. LEFÉBURE donne de ce passage est des plus plausibles, sans être absolument nécessaire.

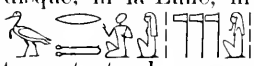
le Rituel, devenu pour nous source principale par la perte presque complète des autres textes religieux, parle fréquemment, il est vrai, des yeux d'Horus. Sa préférence pour le dieu type de résurrection se justifie sans peine; néanmoins il nomme les yeux de Rā, et même fait voir qu'Horus reçoit les yeux de son père Rā. Il n'avait pas à s'occuper de Chnum, d'Ammon, divinités qui lui sont à peu près inconnues, dont les hymnes citent les yeux. L'ensemble des textes démontre qu'Horus, comme Chnum, Ammon, Tum, Rā, comme tout dieu, possède les yeux *du Soleil* en tant que forme du Soleil [1]. Observation qui nous invite à chercher dans le mythe du Soleil le sens allégorique de ses yeux. Il faudrait, pour la défense du système que je crois devoir combattre, imaginer d'abord une qualification d'un dieu-ciel restée attachée à son nom, Horus ou tout autre, lorsque ce nom aurait fini par prendre le sens de Soleil. Cette qualification, d'un emploi dès lors si singulier, étendue par la suite à tous les dieux solaires, aurait encore inspiré aux prêtres la série si riche des formules dont l'expression *Horus muni de ses deux yeux* fait partie, et tant de passages incompréhensibles sur les yeux du Soleil. L'invraisemblance de telles suppositions éclate: l'explication purement préhistorique ne convient pas à de nombreuses formules; on ne saurait, en plaçant le bon sens aux origines préhistoriques, faire admettre la divagation aux siècles cultivés. Les prêtres, adorateurs du Soleil, n'ayant pas réussi à faire oublier une expression dépouillée de sens à leur époque, on ne comprendrait toujours pas qu'ils en eussent créé une foule de semblables imprimant à leurs œuvres un caractère d'incroyable absurdité. Car comment juger le tableau si souvent répété, si volontiers repris et varié par les scribes, d'un Soleil qui, traversant le ciel, éclaire la double terre par ses deux yeux *pendant le courant du jour,* si ces deux yeux signifiaient le Soleil et la Lune? Pour comprendre les textes il faut, avec eux, prendre dans le mythe du Soleil le symbolisme de ses yeux.

M. LEFÉBURE, avec raison, estime peu naturelle l'idée du Soleil et de la Lune yeux du Soleil, ce qui le persuade d'en chercher l'explication en dehors du mythe solaire [2]. L'idée resterait inexplicable puisque, on le voit, l'éclaircissement imaginé par un savant aussi ingénieux ne conviendrait qu'à l'hypothèse, contredite par les faits, d'une formule archaïque et isolée, primitivement applicable au seul Horus. Heureusement, rien n'est à expliquer, le problème n'existe pas. Aucun texte n'enseigne que le Soleil et la Lune soient les yeux du disque personnifié, comme il le faudrait pourtant pour qu'on fût en droit d'imputer aux Égyptiens une image aussi monstrueuse. Si des hymnes, assez rares, et tous panthéistiques, assimilent le Soleil et la Lune à des yeux divins, ils s'adressent à des divinités très-diverses [3]. Déjà ressort de cette circonstance ce que l'analyse de ces hymnes confirme: que la qualité d'ayant pour yeux les astres éclaireurs du jour et de la nuit, loin de rentrer dans le partage d'une forme divine spéciale, constitue, à l'égal des qualités d'âme divine, de père des dieux, etc., un attribut de la Divinité égyptienne sous quelque apparence que le Dieu unique se révèle, sous quelque appellation que le prêtre le reconnaisse et le proclame. Un dieu quelconque du Panthéon s'acquitte de la fonction d'éclairer le jour et la nuit avec ses deux yeux, comme il donne, l'air, avec ses narines, l'eau fécondatrice, avec l'humidité de sa propre substance: en tant que cachant en soi l'Être suprême, l'invisible

1) S'ils semblent appartenir plus particulièrement à quelque forme, c'est à Rā, le père de toutes les divinités solaires et l'expression la plus générale du Soleil. — La face d'Horus est aussi la face du Soleil, et, à ce titre, elle est double: cf. p. 77; 83; 85, n. 11.

2) *Yeux d'Horus,* p. 96.

3) Pas plus que les *yeux solaires* du Midi et du Nord, *les yeux divins* (le Soleil et la Lune) ne sont propres à Horus. — Ces hymnes sont étrangers au Rituel.

( , l'âme mystérieuse), principe de lumière, qui anime l'Univers, et reposait avant la création sur les eaux de l'Abyssus. Les interprètes s'accordent à isoler Ptah, au moins originairement, du mythe solaire; il figure au premier rang parmi ces dieux qui ont le Soleil et la Lune pour yeux. L'hymne panthéistique traduit par M. PIERRET reconnaît en Ptah l'âme qui veillait seule dans le repos primordial, qui vint, débrouillant le chaos, placer le ciel et la terre, en assignant *leurs places à ses chairs,* qui traça les voies pour la circulation de ses deux yeux. Sans nous surprendre, le texte peut ajouter: «Est son œil droit le disque, son œil gauche, la Lune.» Ptah ne personnifie ici ni le Soleil, ni le ciel; ni astre, ni partie de l'Univers: il représente l'âme du Monde. Mais des yeux désignent des objets qui diffèrent selon les personnes. Ceux du disque personnifié, regardant au Midi et au Nord, diffèrent nécessairement des yeux de l'âme du monde. Ni le disque, dans son rôle mythologique, n'est l'âme universelle des textes panthéistiques, ni les yeux du disque ne sont les yeux de cette âme. L'âme, invisible et unique, tantôt *vient, navigue,* dans le disque, tantôt *entre* dans la Lune, ou revêt bien d'autres formes [1]; mais ni le disque, ni la Lune, ni ces formes multiples, ne sont l'âme. Toutefois comme l'âme universelle, le  , ayant le monde pour chair, le Soleil et la Lune pour yeux [2], subsiste en toutes les apparences du Panthéon, comme les textes les plus précis nous habituent à voir à travers le moindre dieu solaire l'Être suprême, le père des dieux, l'auteur incréé de toute existence, celui qui a soulevé le ciel, le créateur même du disque solaire, il en résulte que les astres du jour et de la nuit peuvent être les yeux de la Divinité *nommée d'un nom solaire.* Le scribe n'ayant pas en vue la course mythologique, n'arrêtait pas alors sa pensée sur le disque personnifié. La stèle de Naples même, qui semble placer les deux yeux divins en rapport avec les deux régions terrestres, fait sortir le vent des narines de celui dont le Soleil et la Lune sont les yeux. Le disque ne donne que la lumière: le maître universel est donc ici désigné, appelé Chnum-Rā [3], ailleurs Ptah. Il ne s'ensuit pas que le Soleil personnifié considéré dans sa forme mythologique, *individuelle,* ne se serve jamais de ses propres yeux [4]. Et si les scribes en parlent, le groupe , *(mer-ti),* les exprime.

Le disque personnifié, avec un corps, une tête, a deux yeux pour regarder le monde qu'il traverse. «Rā dans son arche, seigneur de la barque Sek, — dit la grande inscription d'Abydos traduite par M. MASPERO [5] — ses deux yeux contemplent ce que tu as fait, *lorsqu'il traverse le ciel . . . . . dans le courant du jour.*» Image bien naturelle [6], ses regards dardent la lumière vivifiante, elle jaillit de ses yeux. D'après la stèle de Metternich, «*dans*

1) La terre (*Seb,* sur le dos duquel croissent les plantes); le Nil, (*Hāpi*); etc.

2) V. l'hymne à Ptah, traduit par M. P. PIERRET, *Et. égypt.,* I, p. 6, l. 9.

3) L. 4, dans REINISCH, *Chrestomathie* I, pl. XVI.

4) Dans toute composition religieuse il y a nécessité de distinguer les titres que j'ai appelés *primordiaux,* des titres purement solaires, sous peine de ne rien comprendre aux développements de la pensée du scribe, sous peine aussi de tomber à chaque instant dans les erreurs les plus graves touchant les conceptions religieuses de l'Égypte antique.

5) V. *Essai,* etc. p. 64.

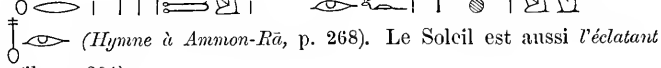
6) Je cède au plaisir de rappeler ces vieux vers français, cités par MONTAIGNE (L. II, ch. XII):

. . . . . et si Dieu au chef porte des yeulx
Les rayons du Soleil sont ses yeux radieux,
Qui donnent vie à touts, nous maintiennent et gardent . . . .
Et les faits des humains en ce monde regardent:
Ce beau, ce grand Soleil . . . . . .
L'esprit, l'âme du monde, ardent et flamboyant, etc.

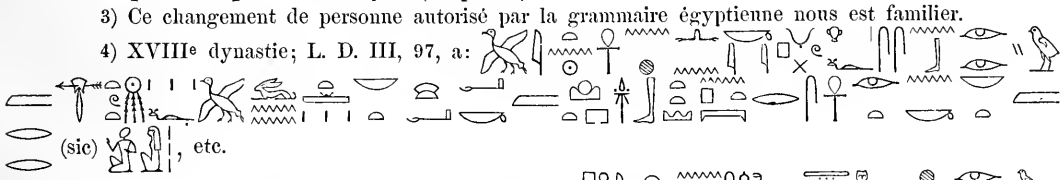
*son disque,* il éclaire les deux terres de la lumière des deux yeux», [1]. Le Soleil est, en effet, *l'éclatant dont les deux yeux font vivre les humains* [2]. Voici le début d'une inscription parallèle à une prière au disque *lorsqu'il se couche:* «Que ton *lever* est beau, ô *disque* vivificateur! . . . . . il n'existe pas d'autre en plus de sa [3] face, par la radiation de laquelle les *deux yeux* vivifient tous les êtres. Tu apparais à l'*horizon oriental* du ciel pour vivifier tout ce que tu as produit en fait d'humains . . . . . »[4]. C'est bien le Soleil personnifié qui vivifie avec ses deux yeux. Non-seulement cet hymne et la stèle de Metternich comme le titre divin de DISQUE *céleste illuminant les deux régions terrestres par le rayonnement de ses deux yeux* [5] mentionnent un seul *disque* ayant deux yeux, mais , *disque solaire,* et non disque quelconque, exclut l'idée de Lune. Les textes panthéistiques rappelés tout-à-l'heure disent: «Son œil droit est le DISQUE, ; son œil gauche, la LUNE, ». D'autres appellent la Lune *la seconde après la clarté du disque* [6]. ATEN, de la XVIII[e] dynastie, est un dieu solaire.

Un papyrus du Louvre traduit par DEVÉRIA et bien d'autres textes disent du Soleil *renversant ses ennemis,* c'est-à-dire se levant: «Il éclaire la double terre par la lumière de ses deux yeux.» Quoique le savant auteur du *Catalogue des manuscrits* [7] ait vu là le Soleil et la Lune, ces deux yeux du Soleil ne brillent pas tour à tour: l'un, de jour; l'autre, de nuit. Ils viennent ensemble, le matin. Ammon-Rā «renverse ses ennemis le *matin* de la naissance *quotidienne,* Thot exaltant ses *deux yeux*» [8]. Au sarcophage du Séti I[er] [9], «la face solaire se découvre [10], les deux yeux [11] de *Khuti* (le Soleil à l'horizon) entrent» [12]. Ainsi les

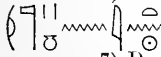
1) V. BRUGSCH, *Wört.,* p. 1569.

2) P. PIERRET, *Ét. ég.,* I, p. 59:  . Cf. la représentation du cintre des stèles *(Hymne à Ammon-Rā,* p. 268). Le Soleil est aussi *l'éclatant d'or* et *celui qui éclaire par l'or de sa face* (ib. p. 201).

3) Ce changement de personne autorisé par la grammaire égyptienne nous est familier.

4) XVIII[e] dynastie; L. D. III, 97, a:  (sic) , etc.

5) Par exemple, titre de Ptah, L. D. III, 287, a: .

6) BRUGSCH, *Rec.,* XXXVIII, 2/2; MASPERO, *Essai,* etc., p. 43. On trouve aussi *le second du disque,*  , etc. C. LEFÉBURE, *Yeux d'Horus,* p. 87.

7) DEVÉRIA, *Catalogue des manuscrits,* p. 7 (§ 4).

8) Hymne de Boulaq, colonne IX, l. 4, s; MARIETTE, *Papyrus de Boulaq,* T. II, pl. XIII, l. 4.

9) SHARPE et BONOMI, XI, B.

10) Cette interprétation de , qui est celle de M. LEFÉBURE, paraît certaine; cf. LEFÉBURE, *Yeux d'Horus,* p. 38, et dans les *Mélanges,* p. 157.

11) Il ne faudrait pas traduire: «la face du Soleil se découvre, *ses* deux yeux entrent dans le double horizon.» Le texte précité, des *Denkmäler,* ne dit pas «il n'existe pas une autre en plus de sa face *dont* les deux yeux vivifient, etc.», mais « . . . en plus de sa face: les deux yeux vivifient». Nous verrons (p. 84) que les yeux sont une expression de la face solaire, laquelle consiste en deux yeux.

12) C'est-à-dire *se lèvent.* Cf. *l'entrée de Shu (āk n s'u),* expression qui marque le lever du Soleil. — Les représentations jointes au texte figurent l'apport dans la barque solaire de la face où le dieu va siéger : «Tu l'emparas, ô Rā, de ta face de Vérité, tu siéges, ô Rā, dans ta face de Vérité: la face de Rā se découvre, les deux yeux de Khuti (nouveau nom de Rā) entrent.» Ce n'est point le lieu de démontrer par des textes qui abondent, que cette face est dite de Vérité parce que le dieu la prend quand il apporte la Vérité vivificatrice. Constatons seulement que la face du Soleil n'est autre que le disque. M. LEFÉBURE,

yeux *solaires,* exaltés le matin, brillent ensemble pendant le jour. Le Rituel nous apprend encore qu'ils étaient renversés [ ] tous deux *après la durée du jour* [1]. Un texte de basse-époque, cité par M. LEFÉBURE, réunissant les deux idées, qualifie Horus d'Edfou «dieu grand, maître du ciel, détruisant l'obscurité par le retour de ses deux yeux; il ouvre les DEUX yeux, et c'est le JOUR, ; il LES ferme, et c'est la NUIT» [2]. ( n'est pas la *lumière,* mais la journée: les textes panthéistiques distinguent les yeux *divins* en observant que l'œil droit brille pendant le jour, , et l'œil gauche pendant la nuit, [3].)

Quant à l'expression *Horus ta face est munie de ses deux yeux* (supra, p. 78), elle s'explique sans difficulté. Le Soleil levant reprend sa face, ou double face, et ses yeux quand il entre dans la barque diurne (cf. le texte précité du sarcophage de Séti Ier et la note 4, p. 83); le défunt, qui lui est toujours assimilé, recevait aussi sa face [4] et ses yeux [5]. Il y a là un symbole de résurrection; Thot exalte les deux yeux solaires le matin de chaque jour: Horus nous montre Osiris ressuscité, éclairant la terre de ses deux yeux [6].

La pensée devient frappante quand le scribe met les deux yeux en face de deux régions: «Tu es aimé lorsque tu traverses *la double terre,* tu es radieux apparaissant à l'état de *deux yeux* beaux, . . . . tu es l'amour dans *le ciel du Midi,* la palme dans *le ciel du Nord*», de l'hymne de Boulaq [7], nous aide à comprendre «le Soleil brillant *sur* sa montagne (?) [8] maître du *double ciel,* illuminant les *deux terres* par le retour [9] de ses *deux yeux*», [10], d'un papyrus du Louvre. Les yeux du Soleil renaissant éclairent les régions du Midi et du Nord. DEVÉRIA a donné de ce dernier texte une interprétation acceptée par M. LEFÉBURE [11], au moins quant au sens des deux yeux: «Le Soleil brillant sur ses montagnes (celles de l'Orient et de l'Occident), seigneur des deux cieux (ou des deux hémisphères supérieur et inférieur), éclairant les deux Mondes (le Monde terrestre et le Monde infernal) par la rénovation de ses deux yeux (ou

---

dans les *Mélanges,* année 1874, p. 157, propose d'étendre ici à la face de Rā le sens du ciel qu'il attribue à Horus; on ne conçoit pas le ciel apporté dans la barque solaire. Au demeurant la face solaire est d'*or* et elle *éclaire* la terre, ainsi que je le rappelais note 2, p. 81. Simple ou double, elle s'assimile aux deux yeux (p. 83, s.).

1) *Todt.* CVIII, 4.

2) L. D. IV, 17. — Cf. LEFÉBURE, *Yeux d'Horus,* p. 122: «Horus d'Edfou, dieu grand, seigneur du ciel, dissipant l'obscurité par ses *divins* regards: il ouvre les yeux, et c'est le jour, il les ferme, et c'est la nuit.» marque le *renouvellement* et par conséquent le *retour* des deux yeux.

3) *(Denderah).*

4) LEPSIUS, *Aelteste Texte,* pl. V, col. 12, s.

5) *Todt.* CXLIX, 15, s.

6) Cf. infra p. 83, n. 4, le Soleil renaissant, maître de deux faces .

7) MARIETTE, *Papyrus de Boulaq,* T. II, pl. XII; *a,* l. 6, 7; *b,* l. 1.

8) Ce serait la représentation de l'hiéroglyphe . Il me paraît vraisemblable que , *ṭu,* montagne, offre une faute pour , *χu,* horizon, l'expression usitée en pareil cas, car le déterminatif est celui de l'horizon. Pour la montagne il faudrait la pierre . Le pluriel, que les papyrus emploient souvent sans qu'on en saisisse la raison, est abusif. La phrase ne comporte que le singulier ou le duel. DEVÉRIA a traduit par le duel.

9) Littéralement par le *renouvellement,* comme a très-bien traduit DEVÉRIA. , dont on remarquera le déterminatif, s'échange avec , *rajeunir,* dans quelques formules.

10) Louvre, Inv. 3292. Le papyrus est exposé dans le Musée Charles X.

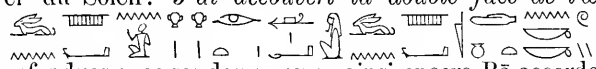
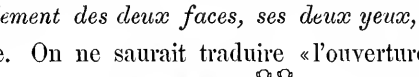
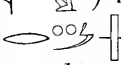
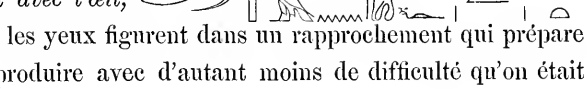
11) *Yeux d'Horus,* p. 95.

le retour des phases du Soleil et de la Lune)»[1]. Mais les représentent une division terrestre[2], et l'hymne de Boulaq définit les deux cieux, confondus par DEVÉRIA et par M. LEFÉBURE avec le ciel et l'espace souterrain, les deux zones célestes regardant, au midi et au nord, la double terre. Entre les deux cieux, entre les deux terres, l'astre s'avance, éclairant de doubles régions, de ses yeux lumineux, symboles connus du Midi et du Nord: ainsi, au haut des stèles, flanqué de ses deux yeux et de ses deux chacals, qui commandent, l'un sur les chemins du Midi, l'autre sur les chemins du Nord, le disque plane dans les espaces. Cet accord des figures avec les textes assure, à mon sens, une certitude absolue à mon interprétation. (Cf. p. 86.) Les passages analogues ne sont pas rares, soit dans les hymnes au Soleil, soit dans les textes relatifs à sa course.

Je n'accumulerai pas des citations qui reproduiraient les mêmes images. Le système que j'expose va recevoir une nouvelle confirmation en nous rendant compte de différents faits.

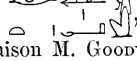
1° On sait que *les yeux solaires sont représentés par des globes* ROUGES. Ceci ne convient pas au Soleil et à la Lune, mais s'applique très-bien aux deux parties du Soleil. (Cf. LEFÉBURE, *Yeux d'Horus*, p. 58.)

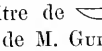
2° *Les yeux du Soleil sont confondus avec ses deux faces,* celles «d'un œil unique», . D'autre part, *ils désignent souvent le Soleil avec sa double personnalité.*

Il n'est pas étonnant que l'œil droit de la Divinité, ou l'*ut'a* solaire, présente les deux faces du disque personnifié (supra, p. 77). C'est ainsi que le défunt se vante en ces termes d'avoir favorisé le lever du Soleil: *J'ai découvert la double face de l'œil unique, ouvrant le cercle des ténèbres,*  [3]. Ces deux faces de l'*ut'a* solaire sont confondues avec ses deux yeux: ainsi encore Rā accorde à son fils, le Soleil levant Horus, *le dévoilement des deux faces, ses deux yeux,*  . Ici l'identification est complète. On ne saurait traduire «l'ouverture de *sa* double face *et* de ses deux yeux», le pronom n'existe pas après . Ni «l'ouverture de la double face *de* ses deux yeux»: il ne s'agit pas de l'aspect des yeux; on le voit bien par l'exemple du chapitre LXIV du Rituel où le défunt s'approche (  ) *pour voir celui qui est dans son «mehen»*[5]: *la face avec la face, l'œil avec l'œil,*  [6]. Dans ce dernier cas les faces et les yeux figurent dans un rapprochement qui prépare à leur confusion. L'identification dut se produire avec d'autant moins de difficulté qu'on était

1) DEVÉRIA, *Catalogue des manuscrits,* p. 5, § 10.

2) désigne la terre qu'on laboure, jamais un *monde.*

3) *Todt.* CXV.  , «One-eye» is probably an epithet of the Sun, the eye and light of creation — dit avec raison M. GOODWIN (*Zeitschr.* 1873, p. 105).

4) Pour ce texte, v. infra, la note 11, p. 85. L'interprétation «l'ouverture *pour la face* de ses deux yeux», qui considère le premier  comme la préposition, est certainement erronée, quand on rapproche ce texte de tous ceux qui parlent de la double face du Soleil. L'astre renaissant, auquel ses yeux et sa double face ont été rendus, porte le titre de  , *maître des deux faces.* L'exemple du chapitre LXIV, que je prends dans l'excellente édition de M. GUIEYSSE (p. 24, 25, 68 — surtout groupe II[e]), est très-clair: *Celui qui naît à nouveau . . . . le navigateur de l'Orient, le maître des deux faces, vu dans son rayonnement, le maître de s'élever* (au ciel), *apparaissant au milieu de la nuit* (c'est-à-dire dissipant les ténèbres). Ce sont ces deux faces que le défunt veut contempler sous les replis du *mehen.*

5) Dans les replis du serpent *mehen* dont s'entoure le Soleil dans sa barque.

6) *Todt.* LXIV, 24. Cf. GUIEYSSE, p. 50. — Le sens de , *avec,* n'exige plus de citations; v. cependant DE ROUGÉ, *Chr.* IV, 4: , *il remonte* (le fleuve) *avec des soldats nombreux.*

habitué à personnifier les deux yeux. Nous les voyons marcher, combattre, etc. Leurs personnes se confondirent avec les deux personnes du Soleil.

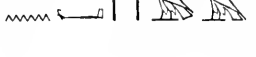
Quoi qu'il en soit, l'expression , *les deux yeux*, semble désigner parfois le Soleil, au même titre que , *l'être double*, , *le double Horus*, etc. Le disque ou dieu solaire consiste ou en deux faces[1], ou en deux yeux dont les faces sont une image. L'hymne de Boulaq acclame le Soleil à son lever, *apparaissant à l'état de deux yeux beaux*, [2]. La stèle de Metternich dit: «dans son disque (ou: de son disque), il illumine la double terre avec la lumière *des* deux yeux; et non *de ses* deux yeux. C'est le langage ordinaire. Je rappelle le passage du sarcophage de Séti Ier: *la face*[3] *de Rā èst découverte, les deux yeux entrent dans l'horizon*: les deux yeux sont l'astre même. Souvent au haut des stèles deux yeux symboliques remplacent le disque solaire.

Mais dans ces décorations on voit aussi les yeux accompagner l'astre. De même dans les textes. Le Soleil y paraît entouré de tous les symboles de sa lumière; par exemple, au lieu de renverser ses ennemis avec le rayon de lumière, son *dard*, il sera protégé par deux déesses, personnifications de sa double lumière, volant au-devant de lui, ou reposant sur sa tête. Les yeux, autre symbole dont la valeur n'est pas différente, identifiés par tous les scribes avec les deux déesses, se détachent également du dieu et le précèdent. En voici un remarquable exemple tiré des Études égyptologiques de M. PIERRET:[4] , *ô être double, qui t'élèves sur ton pavois!*[5] *sont les dieux apercevant les deux yeux devant toi, pour toi, les deux vipères à ta suite: ta face*[6] *n'en est pas dépourvue.* Nous retrouvons en même temps le Soleil *être double* (supra, p. 77).

3° *L'œil, au singulier, varie avec le duel* . Les yeux solaires se confondent avec les deux personnes du disque, l'œil droit de la Divinité personnifiée, et, par suite, avec le disque. Un scribe peut donc dire l'*œil*, c'est-à-dire le disque, *uʿa* solaire, ou bien les *deux yeux (solaires)*, c'est-à-dire le double disque, comme , *la double terre*, équivaut à , la terre, un ensemble comprenant deux parties.

Le scribe, par goût du parallélisme, montre l'astre personnifié éclairant deux régions de ses deux yeux: «*Ô celui qui brille dans le ciel, illuminant les deux régions de ses deux yeux, faisant changer les ténèbres en clarté*»[7], et «*Renversant ses ennemis* (les ténèbres), *il éclaire les deux terres par la lumière de ses deux yeux*»[8]. Le parallélisme n'apparaît pas nécessairement dans les expressions. Le Soleil dans *le ciel* éclaire de *ses deux yeux*; il illumine *la terre* de ses *deux* yeux. Le ciel est double, la terre est double: le parallélisme existe dans l'idée.

Il est des cas où le scribe devait employer le singulier. Shu, à son lever, ne se fond pas dans les yeux de son père Rā; le disque, où il entre, a deux yeux, mais n'est qu'un

1) J'ai déjà dit que  me paraissait une variante de .

2) Col. V, l. 6.

3) V. la note 11, infra p. 85, pour le singulier au lieu du duel .

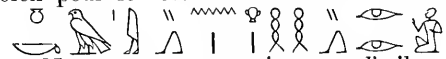
4) I, 36.

5) Le pavois du dieu de Lumière et du dieu de Vérité. C'est celui du Soleil levant qu'acclament les dieux. Étudier, à l'aide de ses nombreuses variantes, ce texte intéressant à plusieurs égards nous entraînerait trop loin.

6) V. la note 11, infra p. 85.

7) V. DEVÉRIA, *Catalogue des manuscrits*, p. 8.

8) L. l., p. 7, § 14. Cf. p. 5, § 10; p. 8, la note.

des yeux du dieu-père: *Shu se fond dans l'œil pour renverser les ennemis de son père,* d'après le papyrus magique Harris [1], qui prend celui-ci dans le sens de Divinité suprême, car il l'appelle l'*âme.* Le Soleil crée ou vivifie avec *ses* deux yeux [2], mais avec l'*œil de son père* [3]. C'est l'*ut'a* solaire qui, dans *les mains* d'Af [4] pendant la nuit, ou avec Osiris submergé [5], échoit à Horus le matin [6]. Au contraire, on ouvre les deux yeux du Soleil pour le ressusciter. Dans le même ordre d'idées Horus privé de ses yeux les cherche:  , *c'est moi, Horus, qui suis venu cherchant mes yeux* [7]. Nous trouvons aussi, avec l'œil au singulier, des phrases comme «*renversant ses ennemis par la flamme, c'est son œil qui renverse les impies*» [8], ou «*la lumière de ton œil a renversé tes ennemis*» [9], au lieu du duel qui apparaît dans les formules analogues que je viens de citer, «renversant ses ennemis, il éclaire les deux terres par la lumière de ses deux yeux», amené par un pur motif de parallélisme, dès qu'il est question de deux régions.

Hors ces cas, le scribe, suivant son caprice, employait le singulier ou le duel. On voit, aux différents passages d'une composition, ou dans les divers manuscrits d'un texte, par exemple d'un chapitre du Rituel [10], les deux formes se succéder arbitrairement sans que le sens soit modifié. Comment l'expliquer si le duel faisait allusion à deux astres différents? [11]

4° *Les deux yeux accompagnent ou remplacent le disque dans les représentations décoratives.*

Il est clair que les yeux solaires ne représentent pas alors le Soleil et la Lune. Aussi M. LEFÉBURE leur attribue un second sens: «Les *ut'a* du Midi et du Nord symboliseraient au haut des stèles (où ils remplacent souvent les deux ailes du globe solaire) les deux parties de l'espace vers lesquelles varient entre les solstices les levers et les couchers de l'astre» [12].

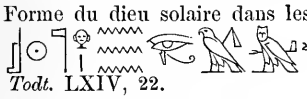
---

1) *Pap. mag. Harris,* I, 11.

2) Par exemple, Pap. de Boulaq, II, pl. 12, b, l. 3. Cf. LEFÉBURE, *Yeux d'Horus,* p. 122, s.

3) *Todt.* LXXVIII, 40, Horus tire les multitudes de son œil, l'unique, dont le maître est le maître de tout *(neb-t'er).*

4) Forme du dieu solaire dans les espaces souterrains. — Cf. LEFÉBURE, *Yeux d'Horus,* p. 65.

5)  , *Pap. mag. Harris,* IX, 6, s. Cf. MASPERO, *Essai,* 41.

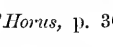
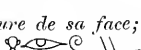
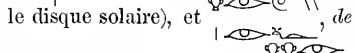
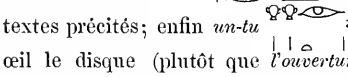
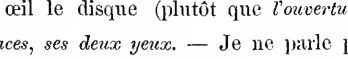
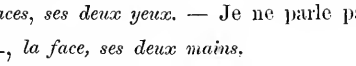
6) *Todt.* LXIV, 22.

7) MARIETTE, *Abydos,* I, p. 39.

8) MARIETTE, *Pap. de Boulaq,* II, pl. 11, c, 6, s.

9) BRUGSCH, *Monuments de l'Égypte,* III, 9.

10) M. LEFÉBURE le remarque pour les chapitres CXII, CXIII; v. *Yeux d'Horus,* p. 58 et 24.

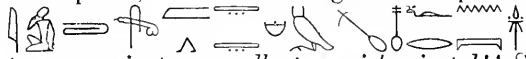
11) Le même échange se constate entre , la face du Soleil, et , sa double face. Le passage des Études de M. PIERRET, cité p. 84, attribue les deux yeux et les deux vipères à *la face* du Soleil qui «n'en est pas dépourvue». Celui du sarcophage de Séti Ier dit aussi «*la face* se découvre, les deux yeux entrent dans l'horizon;» cette face consiste en deux yeux. Au chapitre CXIII, col. 4 et 5, les manuscrits du Rituel indiquent des variantes qui se concilient aisément. M. LEFÉBURE les a rassemblées dans son excellent travail sur ce chapitre (v. *Yeux d'Horus,* p. 36). C'est d'abord  *l'ouverture de sa double face,* et *un-tu* , *l'ouverture de sa face;* puis *un-tu*  *l'ouverture de la face, son œil* (i. e. son œil droit, le disque solaire), et  , *de la face, ses deux yeux,* de la face consistant en deux yeux comme dans les textes précités; enfin *un-tu*  , *l'ouverture des deux faces, son œil,* des deux faces composant son œil le disque (plutôt que *l'ouverture des deux faces de son œil*), et *un-tu*  , *l'ouverture des deux faces, ses deux yeux.* — Je ne parle pas de deux ou trois variantes apparemment fautives telles que  , *la face, ses deux mains.*

12) *Yeux d'Horus,* p. 103, s.

Si les yeux du disque remplacent souvent ses ailes[1], c'est que leur symbolisme ne différait pas sensiblement. Les yeux appartiennent donc au Soleil comme ses ailes: ils ne symbolisent pas alors des espaces. Les formules «apparaissant à l'état de deux yeux; — la face (solaire) se découvre et les deux yeux entrent dans l'horizon; — le Soleil radieux dont les deux yeux font vivre les humains» etc., semblent autant de légendes du tableau. Sur un monument astronomique, la désignation des régions où le Soleil arrive aux différentes époques de l'année, aurait sa raison d'être; mais non sur tous les monuments religieux, avec la moindre prière. L'adorateur reconnaissant figure en tête de son hommage les yeux par lesquels l'astre-dieu vivifie les humains. Il peint le Soleil tel qu'il le voit à chaque moment du jour, dans l'instant où il l'implore: il reproduit l'apparence qui le frappe tout d'abord. D'ailleurs le système que je repousse tente seulement d'expliquer comment les yeux *accompagnent* le disque. Resterait à dire comment ils le *remplacent*, car ce ne sont pas seulement les ailes, c'est le disque même qui disparaît fréquemment, remplacé par ses yeux, son équivalent, comme dans les textes que nous venons d'étudier. Et le système n'arrive à cette explication partielle qu'en supposant pour les yeux dans le tableau une valeur qui n'est plus celle qu'il y attache dans la prière dont le tableau est précédé. Les yeux auraient un sens sur le bas-relief, une signification autre dans la légende destinée à l'interpréter.

5° *Les yeux solaires symbolisent le Midi et le Nord,* ou, plus exactement, *il y a un œil du Midi et un œil du Nord.*

Je n'ai plus à expliquer cette valeur des yeux du . Son système oblige M. LEFÉBURE[2] à supposer que le Soleil et la Lune ont été identifiés avec des parties du ciel, *celles qu'ils y occupaient.* De cette première désignation de points célestes par des *ut'a* serait venu l'usage de marquer par des *ut'a* également les quatre points cardinaux: tel serait le rôle des quatre *ut'a* figurés au chapitre CXLVIII. Le Midi et le Nord auraient obtenu, à titre de points cardinaux, de points célestes, chacun leur *ut'a.*

Quelles parties célestes prêtèrent à s'identifier, la première avec le Soleil, la seconde avec la Lune? J'avoue ne pas le voir. Je conserve aussi des doutes quant à la désignation des points cardinaux par quatre *ut'a*; ceux du chapitre CXLVIII, avec leurs rames , représentent successivement dans quatre tableaux, d'après les légendes[3] qui nous dispensent d'interpréter, le SOLEIL navigateur des quatre cieux. Voici, par exemple, la légende du second:  , *ô celui qui circule, passant entre les deux terres, navigateur excellent au ciel oriental!*[4] Si cependant cette valeur se confirmait il faudrait reconnaître l'extension aux quatre points cardinaux d'un symbole déjà en usage pour deux d'entre eux. Mais cet usage nous n'avons plus à l'expliquer. Le sens des yeux solaires déterminé, ces yeux montrés en rapport constant avec les doubles régions, nous aurions prévu la distinction en un œil du Midi et en un œil du Nord, quand elle n'aurait pas été connue

1) La stèle du Louvre, C. 60, donne le disque entre une aile et un œil: .

2) *Yeux d'Horus,* p. 103, s.

3) *Todt.* CXLVIII, col. 33 et 34.

4) Cf. supra, p. 74. — Je place ici une note que j'ai oubliée pendant l'impression et la mise en pages de cet article. Le nom du *Nord, meh-t,* dont la finale se vocalise en *i,* comme le prouve le copte *mahît,* est parfois suivi, lorsqu'il est employé isolément, de deux *t,* , qui me paraissent non plus répondre à l'idée de dualisme, mais exprimer la syllabe *ti, it,* faisant partie du nom. Le non-redoublement du , dans les exemples précités, n'en paraîtra que plus remarquable.

depuis longtemps. Nous aurions pu également y trouver le point de départ d'une étude sur les yeux du disque. Quand les tableaux figurent le disque flanqué d'un œil du Midi et d'un œil du Nord, n'est-il pas, a priori, très-vraisemblable que les yeux *solaires* des textes font allusion à ces mêmes yeux, plutôt qu'au Soleil et à la Lune, que j'appellerai des yeux *divins*?

Ainsi l'étude des deux yeux solaires et l'analyse des textes nous ramènent au système esquissé en tête de ces remarques. Le Soleil a deux yeux qui regardent, éclairent, symbolisent, le Midi et le Nord. Il ne rentre pas dans mon plan de poursuivre les applications de cette donnée; ni de montrer les yeux solaires symbolisant le Midi et le Nord jusque dans les enfers traversés par le disque. Il me suffit d'exposer et de faire comprendre le sens que j'attache aux yeux solaires: les applications s'en tireront d'elles-mêmes. Je crois l'explication simple. Non-seulement elle éclaire l'emploi des yeux solaires, dans les textes et sur les tableaux, en conformité d'une conception déjà établie, quoique jusqu'ici obscure, de deux yeux du Midi et du Nord, mais de cette conception incomprise elle fait saisir le caractère, la rattachant au système dualiste qui inspire toute figure solaire. Système fondé sur l'observation la plus naturelle, exempt de subtilités, embrassant sans peine toutes les variations en apparence si compliquées de la symbolique solaire, au lieu d'exiger à chaque instant une interprétation, une hypothèse nouvelle. Caractérisant au mieux le rôle du Soleil à travers le Monde, mais tiré de l'observation la plus vulgaire, il était éminemment propre à frapper l'imagination d'un peuple adorateur du Soleil et même encore de l'âme divine manifestée par le Soleil. Si j'ai le regret de tomber en dissentiment sur trop de points avec un ami, M. LEFÉBURE, si la contradiction continue avec la suite de cet article, c'est que, au départ, nous nous sommes placés à des points de vue différents. L'autorité de mon savant collègue m'obligeait de discuter ses théories; il ne m'était pas permis de négliger un ouvrage comme les *yeux d'Horus*. Je soumets mes observations à la critique amicale de l'auteur, mais je manquerais à la reconnaissance que je lui dois si je n'avouais pas quels progrès m'a fait faire, en cette science difficile de la mythologie égyptienne, l'étude attentive de son ouvrage si plein d'érudition.

(A suivre.)

E. GRÉBAUT.

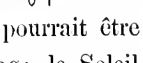
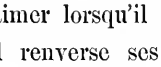
---

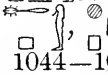
# VARIA.

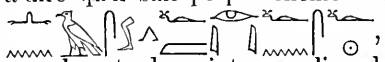
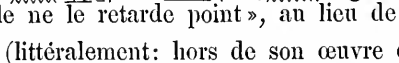
§ 1. — 𓂋𓏏. M. BRUGSCH (*Grammaire*, n° 194) enseigne que la désinence *-tà* est réservée spécialement aux participes passifs. Sous les numéros 338 et 341 de la Chrestomathie de E. DE ROUGÉ on lit au contraire que la forme en *-tà* rentre parmi celles des participes actifs.

D'après des remarques qui expliquent des observations si contradictoires, *-tà* indique tour à tour l'action et l'état. Par conséquent il ne caractérise ni l'actif ni le passif, constatation qui ne doit pas surprendre, la distinction du passif et de l'actif étant inconnue aux autres formes verbales: elle l'est, on le voit, à la conjugaison tout entière.

Quel serait donc le sens de la forme en *-tà*? Quand cette forme apparaît, il s'agit toujours d'un fait — action ou état — exprimé par le mot en *-tà*, dont l'existence n'est

envisagée qu'en tant que se produisant au moment où nous reporte le récit. Quelques exemples éclaireiront ma pensée. *Anepu*, sa journée faite, retourne à la maison; sa femme ne vient pas, comme d'habitude, au-devant de lui. Il entre, et la trouve *couchée, malade,* . C'est un état présent, et même accidentel. Un grenier est dépeint *rempli,* : il pourrait être vide. *Tu es aimé traversant*  *la double terre,* dit l'hymne de Boulaq: le Soleil se fait aimer lorsqu'il éclaire les humains. La joie de ses nautoniers éclate aussi au moment où il renverse ses ennemis; c'est ce que l'hymne de *Tap-heru-mes* rend en ces termes: «Les nautoniers (sont) joyeux  , la lumière de ton œil a renversé tes ennemis». J'appelle le contrôle sur ce point. Tous les exemples que j'ai recueillis semblent marquer, comme les précédents, un rapport de temps, *la concomitance,* entre l'action ou l'état en question, et un évènement rapporté dans la même phrase. En ce sens la forme en *-tâ* précise le présent, sans représenter ce que nous appelons improprement participe présent, c'est-à-dire un participe actif ou neutre; et encore moins un adjectif verbal exprimant quelque chose de permanent. Je regrette de n'avoir pu encore publier des essais sur l'analyse logique de la phrase égyptienne, où je montre que certaines combinaisons (notamment de avec ), étrangères à la conjugaison, précisent ces mêmes rapports de temps auxquels la syntaxe égyptienne me paraît prêter une importance exceptionnelle.

§ 2. — , *χepi,* les mânes. Ce mot manque au dictionnaire de M. Brugsch, qui le confond, je crois, avec deux autres: 1. (qu'il traduit *détestable, ce qui excite des sentiments de pudeur),* p. 1070—1071; 2.  *(partie de la porte, le crochet* (?) V. contrà P. Pierret, *Vocabulaire,* p. 403), p. 1044—1045. En voici un exemple très-clair *(Todt.* 78/4): , *les mânes, êtres à l'état de suivants d'Osiris.* La formule «O vivants sur terre! vous qui aimez la vie et haïssez , l'état des mânes» n'est pas rare: v. Mariette, *Mon. div.* 40/2, s; M. Brugsch cite un texte analogue, p. 1071.

§ 3. — . Quelque établi que soit le sens «ex» de cette préposition (v. notamment Chabas, XIX^e^ dynastie, p. 32, s.), l'exemple suivant, tiré d'un texte de la XXX^e^ dynastie, dont je dois connaissance à l'extrême obligeance de M. Goleniscieff, reste digne de remarque:  , *le disque ne circule point hors de sa place d'hier,* c'est-à-dire qu'il suit perpétuellement la même route. La stèle du Louvre C. 67 offre la variante,  , que la Notice du musée traduit «Et la course de la veille ne le retarde point», au lieu de «Il ne marche (?) pas en dehors de ce qu'il a fait hier (littéralement: hors de son œuvre d'hier)». — A la place de *as* il faut peut-être lire , ou ; la variante assure le sens.

§ 4. — , *beka,* «le matin, la pointe du jour», fort bien expliqué par M. Brugsch (*Dictionnaire,* p. 434), provient de source sémitique. L'hébreu בֹּקֶר joue le même rôle. La chute de la consonne *r* est fréquente à la fin des mots égyptiens.

(A suivre.)

E. Grébaut.

PAPYRUS MALLET

Pl. I



Paris, Imp. H. Mauchamont, Pl. des Victoires, 4.

G. Maspero del.

# PAPYRUS MALLET.

Pl. II.

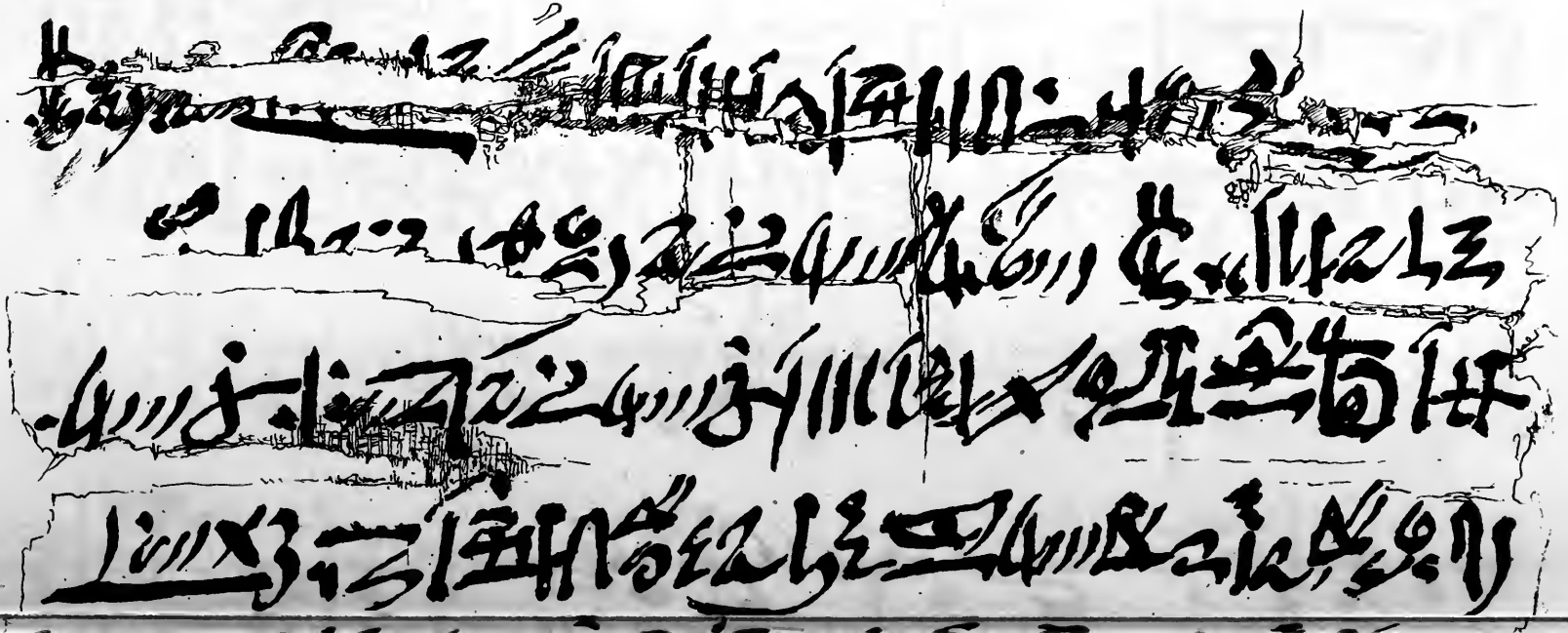


Paris_Imp H Monchamont ,Pl des Victoires,4.

G. Maspero del

# PAPYRUS MALLET

PL. III

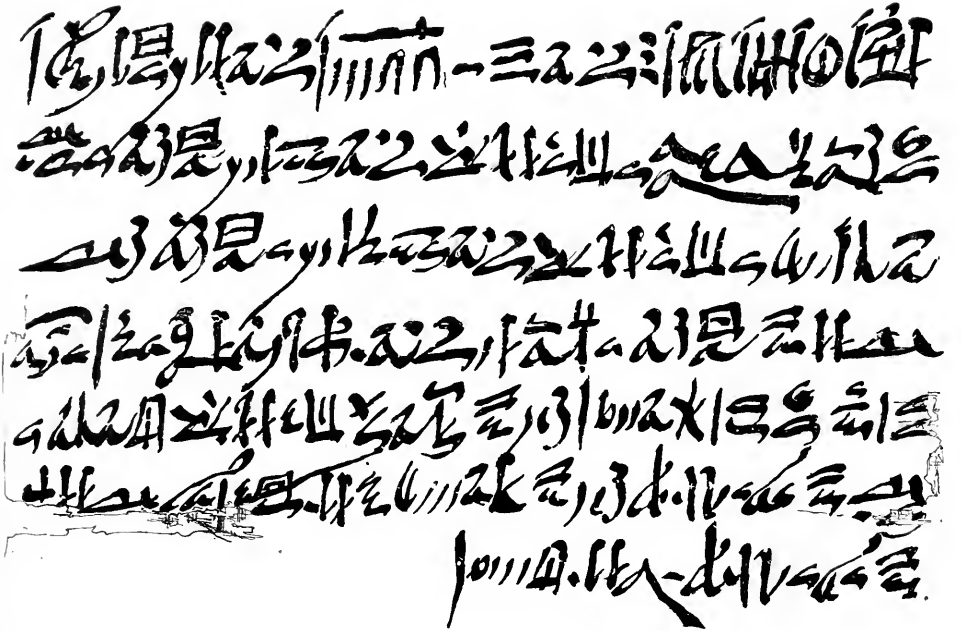


Paris Imp. H. Monchamont, Pl. d. Victoires. 4.

G. Maspero del.

# PAPYRUS MALLET.

PL. IV.

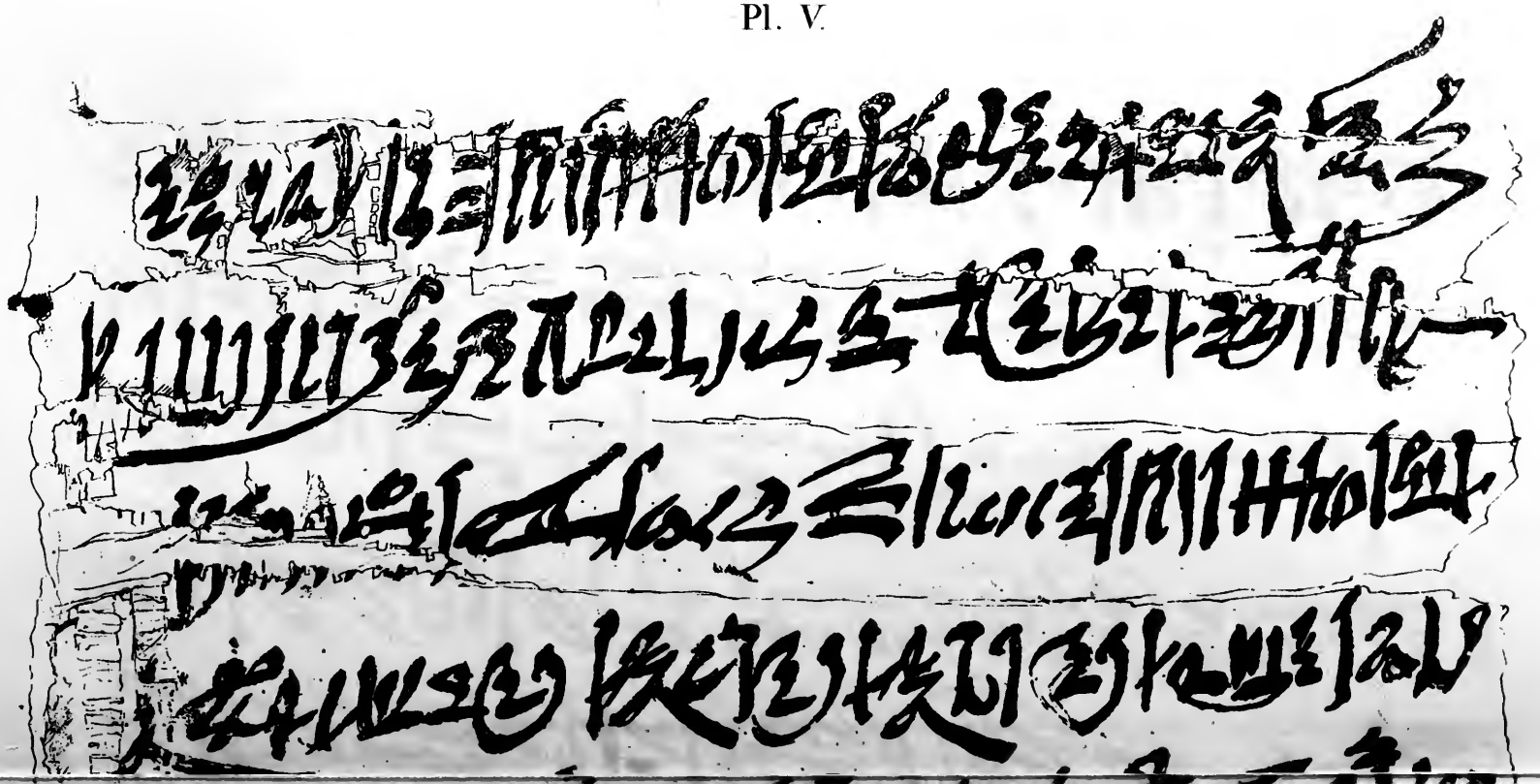


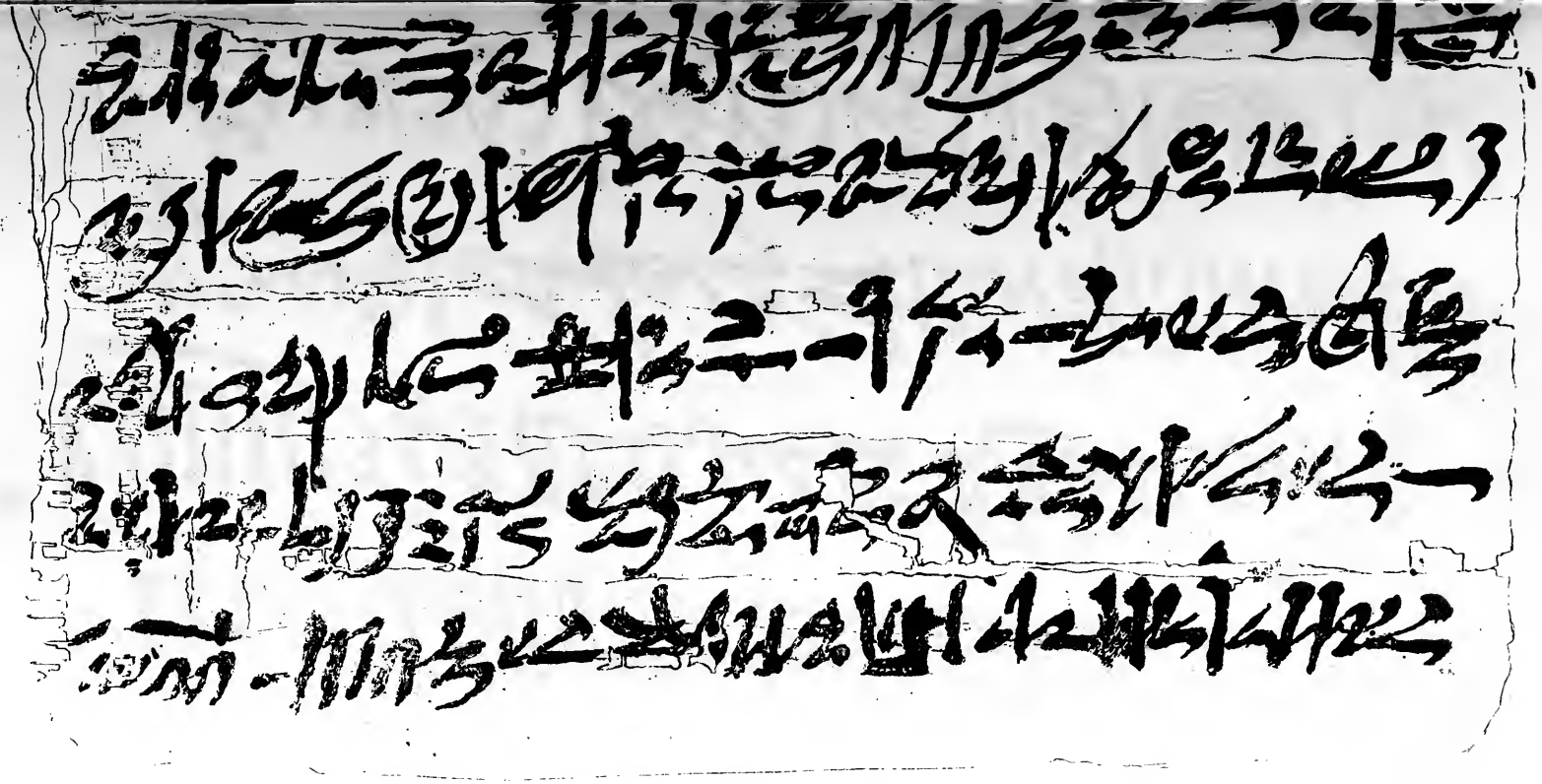
Paris. Imp. H. Monnanmont, Pl. des Victoires, 4.

G. Maspero del.

# PAPYRUS MALLET.

Pl. V.



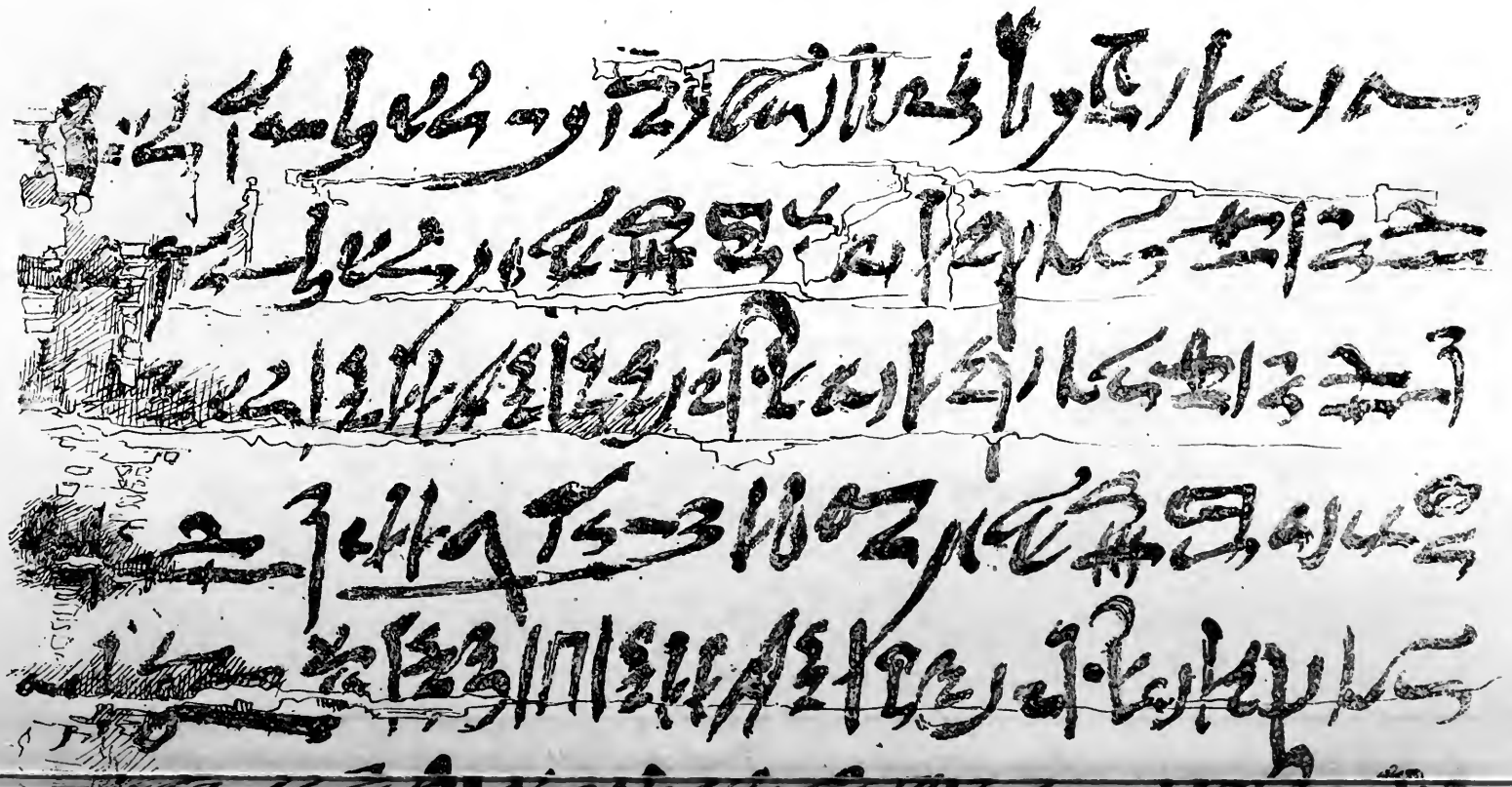


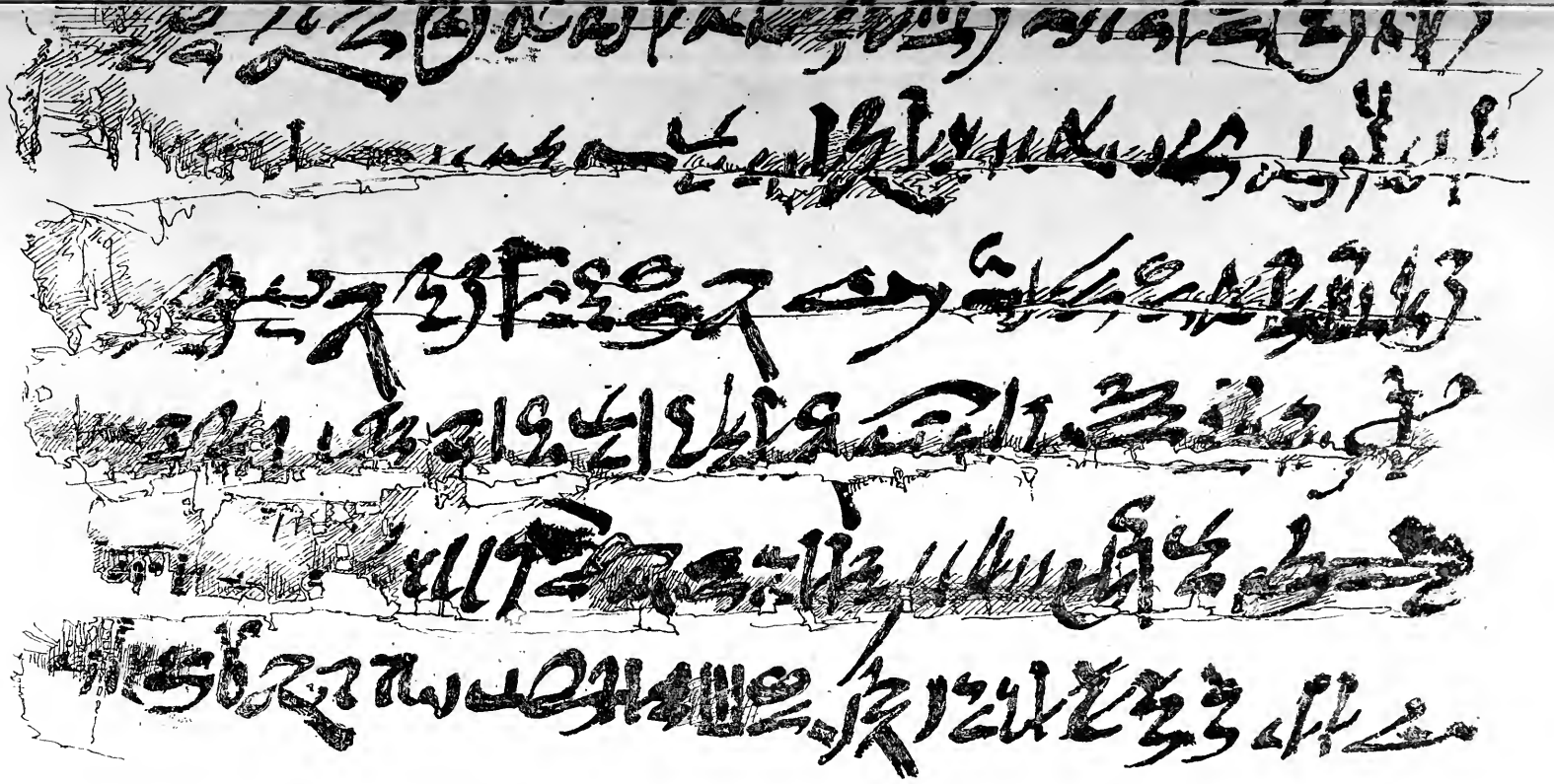
Paris_Imp. H. Moncharmont, Pl. des Victoires, 4.

G. Maspero del.

# PAPYRUS MALLET

PL. VI.

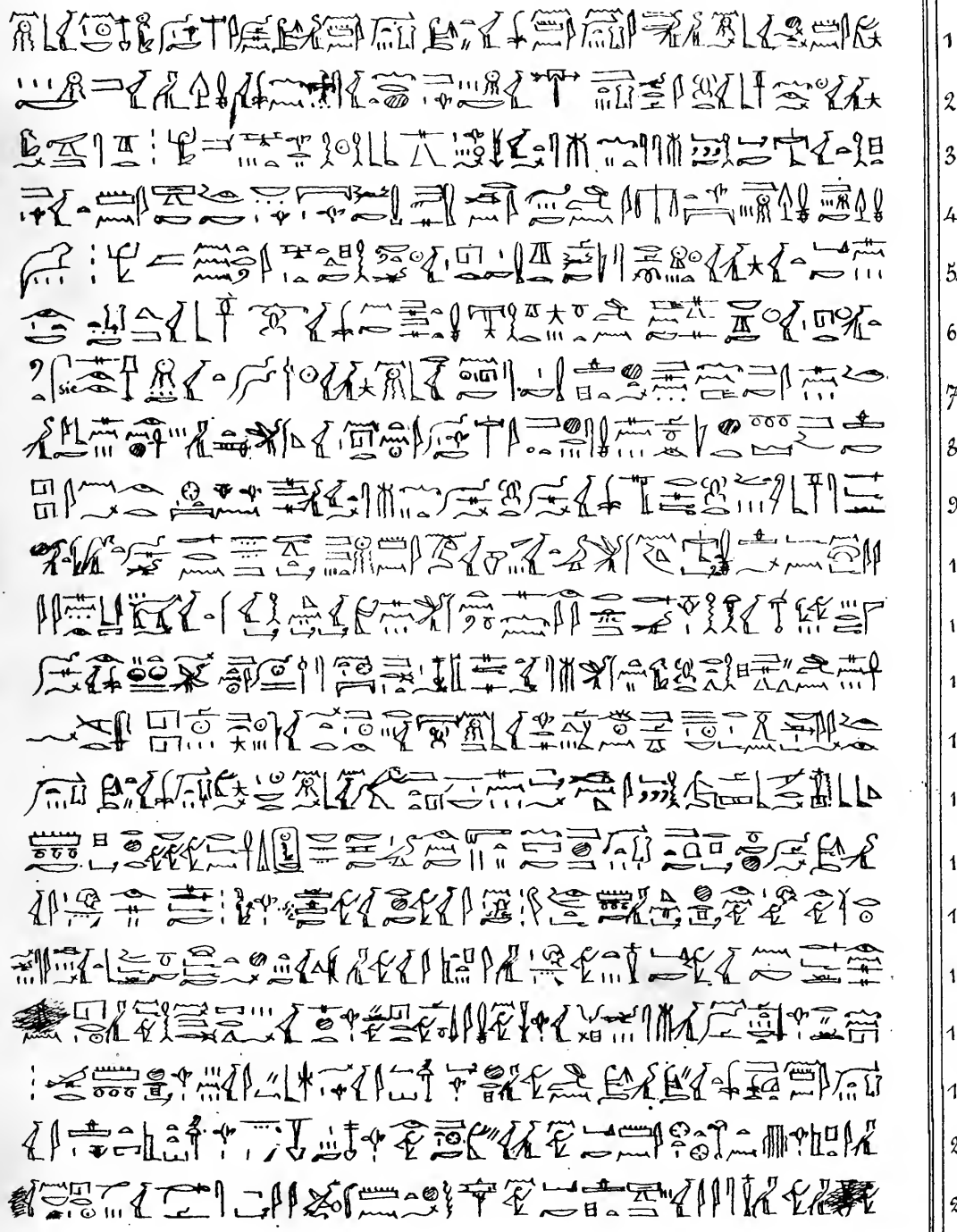




Paris Imp. H. Moncharmont, Pl. d. Victoires. 4.

G. Maspero, del.

# STÈLE DE SUTI ET HAR




Paris, Imp. H. Moncharmont, 4, pl. des Victoires.

MASPERO (G.). Du genre épistolaire chez les anciens Égyptiens de l'époque pharaonique. 1 vol. gr. in-8°. 10 fr.

— — De Carchemis oppidi situ et historiâ antiquissimâ. Accedunt nonnulla de Pedaso Homericâ. gr. in-8° avec 3 cartes. 4 fr.

— — Mémoire sur quelques papyrus du Louvre. 1 vol. in-4°, orné de 14 planches fac-simile. 20 fr.

MÉLANGES d'archéologie égyptienne et assyrienne. T. I et II, in-4°, chaque vol. 10 fr.

Cette publication a lieu par volumes de 20 feuilles d'impression divisés en fascicules paraissant à des époques indéterminées.

Le 3e volume est en cours de publication. — Aucun fascicule n'est vendu séparément.

OPPERT (J.). Mémoire sur les rapports de l'Égypte et de l'Assyrie dans l'antiquité, éclaircis par l'étude des textes cunéiformes. 1 vol. in-4°. 12 fr.

LE PAPYRUS DE NEB-QED (exemplaire hiéroglyphique du Livre des Morts) reproduit, décrit et précédé d'une introduction mythologique, par T. Devéria, avec la traduction du texte par M. Pierret. gr. in-f°, 12 planches et 9 pages de texte. 50 fr.

Le même ouvrage avec les planches retouchées au pinceau. 65 fr.

PIERRET (P.). Études égyptologiques comprenant le texte et la traduction d'une stèle éthiopienne inédite et de divers manuscrits religieux, avec un glossaire égyptien-grec du décret de Canope. 1 vol. in-4°. 20 fr.

— — Recueil d'inscriptions inédites du musée égyptien du Louvre traduites et commentées. Première partie avec table et glossaire. 25 fr.

(Ces deux ouvrages forment les 1re et 2e livraisons des Études égyptologiques.)

— — Vocabulaire hiéroglyphique comprenant les mots de la langue, les noms géographiques, divins, royaux et historiques classés alphabétiquement; accompagné d'un vocabulaire français-hiéroglyphique. 10 fascicules. 60 fr.

RECUEIL de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes. Tome Ier, 1re livraison. 10 fr.

Contenu : 1° le poème de Pentaour, par M. le vicomte de Rougé, avec une planche chromol.; 2° l'expression Màâ Xeru, par M. Devéria; 3° études démotiques, par M. Maspero; 4° préceptes de morale extraits d'un papyrus démotique du musée du Louvre, par M. Pierret, accompagné de 2 pl.

REVILLOUT (E.). Papyrus coptes. Actes et contrats des musées égyptiens de Boulaq et du Louvre. 1er fasc. Textes et fac-simile (forme la 5e livr. des Études égyptologiques.) 25 fr.

— — Apocryphes coptes du Nouveau testament. Textes. 1er fascicule. (Forme la 7e livraison des Études égyptologiques.) 25 fr.

— — Chrestomathie démotique. 1er fasc. avec 4 pl. (Forme la 8e livr. des Études égyptologiques.) 25 fr.

RITUEL funéraire des anciens Égyptiens. Texte complet en écriture hiératique, publié d'après le papyrus du musée du Louvre, et précédé d'une introduction à l'étude du Rituel, par le vicomte E. de Rougé. Liv. 1 à 5. gr. in-f°; la livraison. 25 fr.

La sixième livraison est sous presse.

ROBIOU (F.). Mémoire sur l'économie politique, l'administration et la législation de l'Égypte au temps des Lagides. 1 vol. gr. in-8°, orné d'une carte. 6 fr.

— — Croyances de l'Égypte à l'époque des Pyramides. in-8°. 50 c.

— — Recherches sur le calendrier macédonien en Égypte et sur la chronologie des Lagides. in-4°. 6 fr.

ROUGÉ (E. DE). Chrestomathie égyptienne ou choix de textes égyptiens, transcrits, traduits et accompagnés d'un commentaire et d'un abrégé grammatical, 1re partie, 4 vol. in 4°. 80 fr.

— — Étude sur une stèle égyptienne appartenant à la Bibliothèque nationale, lue dans la séance publique annuelle de l'Académie des inscriptions et belles-lettres du 12 novembre 1858. gr. in-8°. 1 fr.

— — Note sur les noms égyptiens des planètes. in-8°. 3 fr.

— — Rapport sur sa mission accomplie en Égypte. in-8°. 1 fr.

— — Recherches sur les monuments qu'on peut attribuer aux six premières dynasties de Manéthon, précédées d'un rapport adressé à M. le Ministre de l'Instruction publique sur les résultats généraux de sa mission en Égypte. 1 vol. gr. in-4° accompagné de 8 pl. dont 5 doubles. 15 fr.

---

BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES, publiée sous les auspices de S. E. M. le Ministre de l'Instruction publique.

1er fascicule: La Stratification du langage, par Max Müller, traduit par M. Havet, élève de l'École des Hautes Études. — La Chronologie dans la formation des langues indo-germaniques, par G. Curtius, traduit par M. Bergaigne, répétiteur à l'École des Hautes Études. 4 fr.

2e fascicule: Études sur les Pagi de la Gaule, par A. Longnon, élève de l'École des Hautes Études. 1re partie: l'Astenois, le Boulonnais et le Ternois, avec 2 cartes. Épuisé.

3e fascicule: Notes critiques sur Colluthus, par Ed. Tournier, directeur d'Études adjoint à l'École des Hautes Études. 1 fr. 50

4e fascicule: Nouvel Essai sur la formation du pluriel brisé en arabe, par Stanislas Guyard, répétiteur à l'École des Hautes Études. 2 fr.

5e fascicule: Anciens glossaires romans, corrigés et expliqués par F. Diez. Traduit par A. Bauer, élève de l'École des Hautes Études. 4 fr. 75

6e fascicule: Des formes de la conjugaison en égyptien antique, en démotique et en copte, par G. Maspero, répétiteur à l'École des Hautes Études. 10 fr.

7e fascicule: la Vie de Saint Alexis, textes des XIe, XIIe, XIIIe et XIVe siècles, publiés par G. Paris, membre de l'Institut, et L. Pannier. Épuisé.

8e fascicule: Études critiques sur les sources de l'histoire mérovingienne, par M. Gabriel Monod, directeur adjoint à l'École des Hautes Études, et par les membres de la Conférence d'histoire. 6 fr.

9e fascicule: Le Bhâminî-Vilâsa, texte sanscrit, publié avec une traduction et des notes par Abel Bergaigne, répétiteur à l'École des Hautes Études. 8 fr.

10e fascicule: Exercices critiques de la Conférence de philologie grecque, recueillis et rédigés par E. Tournier, directeur d'études adjoint. 10 fr.

11e fascicule: Études sur les Pagi de la Gaule, par A. Longnon. 2e partie: les Pagi du diocèse de Reims, avec 4 cartes. 7 fr. 50

12e fascicule: Du genre épistolaire chez les anciens Égyptiens de l'époque pharaonique, par G. Maspero, répétiteur à l'École des Hautes Études. 10 fr.

13e fascicule: La Procédure de la Lex Salica. Étude sur le droit Frank (la fidejussio dans la législation franke; — les Sacebarons; — la glosse malbergique), travaux de M. R. Sohm, professeur à l'Université de Strasbourg, traduits par M. Thévenin, répétiteur à l'École des Hautes Études. 7 fr.

14e fascicule: Itinéraire des Dix mille. Étude topographique par M. F. Robiou, professeur à la faculté des lettres de Rennes, avec 3 cartes. 6 fr.

15e fascicule: Étude sur Pline le jeune, par Th. Mommsen, traduit par M. C. Morel, répétiteur à l'École des Hautes Études. 4 fr.

16e fascicule: Du C dans les langues romanes, par M. Ch. Joret, ancien élève de l'École des Hautes Études, professeur à la faculté des lettres d'Aix. 12 fr.

17e fascicule: Cicéron. Epistolæ ad Familiares. Notice sur un manuscrit du XIIe siècle par Charles Thurot, membre de l'Institut, directeur de la Conférence de philologie latine à l'École pratique des Hautes Études. 3 fr.

18e fascicule: Étude sur les Comtes et Vicomtes de Limoges antérieurs à l'an 1000, par M. R. de Lasteyrie, élève de l'École des Hautes Études. 5 fr.

19e fascicule: De la formation des mots composés en français, par M. A. Darmesteter, répétiteur à l'École des Hautes Études. 12 fr.

20e fascicule: Quintilien, institution oratoire, collation d'un manuscrit du Xe siècle, par Émile Châtelain et Jules Le Coultre, licenciés ès-lettres, élèves de l'École pratique des Hautes Études. 3 fr.

21e fascicule: Hymne à Ammon-Ra des papyrus égyptiens du musée de Boulaq, traduit et commenté par Eugène Grébaut, élève de l'École des Hautes Études, avocat à la Cour d'appel de Paris. 22 fr.

22e fascicule: Pleurs de Philippe le Solitaire, poème en vers politiques publié dans le texte pour la première fois d'après six mss. de la Bibliothèque nationale par l'abbé Emmanuel Auvray, licencié ès-lettres, professeur au petit séminaire du Mont aux Malades. 3 fr. 75

23e fascicule: Haurvatât et Ameretât. Essai sur la mythologie de l'Avesta, par James Darmesteter, élève de l'École des Hautes Études. 4 fr.

24e fascicule: Précis de la Déclinaison latine, par M. F. Bücheler, traduit de l'allemand par M. L. Havet, répétiteur à l'École des Hautes Études, enrichi d'additions communiquées par l'auteur, avec une préface du traducteur. 8 fr.

25e fascicule: Anîs el-'Ochchâq. Traité des termes figurés relatifs à la description de la beauté, par Cheref-eddîn Râmi, traduit du persan et annoté par Cl. Huart, élève de l'École des Hautes Études et de l'École des Langues orientales vivantes. 5 fr. 50.

26e fascicule: Les Tables Eugubines. Texte, traduction et commentaire, avec une grammaire et une introduction historique, par M. Bréal, membre de l'Institut, professeur au Collége de France. Accompagné d'un album de 13 planches photogravées. 30 fr.

27e fascicule: Questions homériques, par F. Robiou, professeur d'histoire à la Faculté de Rennes, ancien directeur à l'École des Hautes Études, avec 3 cartes. 6 fr.

28e fascicule: Matériaux pour servir à l'histoire de la philosophie de l'Inde, par P. Regnaud, élève de l'École des Hautes Études. 9 fr.

29e fascicule: Ormazd et Ahriman, leurs origines et leur histoire, par J. Darmesteter. 12 fr.

30e fascicule: Les métaux dans les inscriptions égyptiennes, par C. R. Lepsius, traduit par W. Berend, avec des additions de l'auteur et accompagné de 2 planches. 12 fr.

---

Vienne. — Typ. ADOLPHE HOLZHAUSEN, Imprimeur de l'Université I. & R.

# RECUEIL

DE

# TRAVAUX RELATIFS

A LA

## PHILOLOGIE ET A L'ARCHÉOLOGIE

## ÉGYPTIENNES ET ASSYRIENNES.

VOL. I. LIV. 3.

PARIS,
F. VIEWEG, LIBRAIRE ÉDITEUR
67, Rue Richelieu, 67.

M DCCC LXXX.

# OUVRAGES

## RELATIFS A LA PHILOLOGIE ET A L'ARCHÉOLOGIE ÉGYPTIENNES

### EN VENTE A LA MÊME LIBRAIRIE.

BRUGSCH (H.). Examen critique du livre de M. Chabas; intitulé: Voyage d'un Égyptien en Syrie, en Phénicie, en Palestine, etc., au XIV^e^ siècle avant notre ère. gr. in-8°. 1 fr.

BRUNET DE PRESLES (W.). Examen critique de la succession des dynasties égyptiennes, 1^re^ partie (la seule parue). 1 vol. in-8°. 6 fr.

DEVÉRIA (T.). Notation des centaines de mille et des millions dans le système hiéroglyphique des anciens Égyptiens. gr. in-8°. 3 fr.

— — La nouvelle table d'Abydos. gr. in-8°. 3 fr.

— — Bakenkhonsou, grand-prêtre d'Ammon et architecte principal de Thèbes, contemporain de Moïse. gr. in-8°. 2 fr.

— — Quelques personnages d'une famille pharaonique de la XXII^e^ dynastie. gr. in-8°. 3 fr.

DOMICILE DES ESPRITS (LE), papyrus du Musée de Turin publié en fac-simile par le professeur R. V. Lanzone de Turin, 11 planches et 2 pages de texte, in-f°. 30 fr.

GUIEYSSE (P.). Rituel funéraire égyptien, chapitre 64^e^. Textes comparés, traduction et commentaires d'après les papyrus du Louvre et de la Bibliothèque nationale. 1 vol. in-4°, pl. (forme la 6^e^ liv. des Études égyptologiques). 20 fr.

HYMNE A AMMON-RA des papyrus égyptiens du musée de Boulaq, trad. et commenté par E. Grébaut, élève de l'École des Hautes Études, avocat à la Cour d'appel de Paris. 1 vol. gr. in-8°. 22 fr.

HYMNES AU SOLEIL, composant le XV^e^ chapitre du rituel funéraire égyptien. Traduction comparée par E. Lefébure. 1 vol. in-4°. 25 fr.

INSCRIPTIONS hiéroglyphiques copiées en Égypte pendant la mission scientifique de M. le vicomte E. de Rougé, publiées par M. le vicomte J. de Rougé, 4 vol. in-4° (forment les 9^e^, 10^e^, 11^e^ et 12^e^ livraisons des Études égyptologiques). 120 fr.

LEFÉBURE (E.). Le Mythe Osirien. Première partie: Les Yeux d'Horus (forme la 3^e^ livraison des Études égyptologiques). 1 vol. in-4°. 20 fr.

— — Deuxième partie: Osiris (forme la 4^e^ liv. des Études égyptologiques). 1 vol. in-4°. 20 fr.

LEPSIUS (C.-R.). Les métaux dans les inscriptions égyptiennes, traduit de l'allemand par W. Berend, avec notes et corrections de l'auteur. in-4°, avec 2 pl. 12 fr.

LETRONNE. Recherches critiques et géographiques sur les fragments d'Héron d'Alexandrie, ou du système métrique égyptien (ouvrage couronné en 1816 par l'Académie des inscriptions et belles-lettres, revu et mis en rapport avec les principales découvertes faites depuis, par A.-J.-F. Vincent.) 1 vol. in-4° orné d'une carte. 15 fr.

LIEBLEIN (J.). Index alphabétique de tous les mots contenus dans le Livre des Morts, publié par R. Lepsius, d'après le papyrus de Turin. 1 vol. petit in-8°. 12 fr.

MARIETTE-BEY (A.). Abydos, description des fouilles exécutées sur l'emplacement de cette ville. Tome I^er^ (ville antique, temple de Séti). 1 vol. in-f° orné de 53 pl. 250 fr.

— — Denderah, Description générale du grand temple de cette ville. Tomes I à IV et supplément. 5 vol. in-f° ornés de 339 pl. 330 fr.

— — Supplément aux planches. Séparément, in-f°, — 9 pl. dont 1 double 10 fr.

— — La nouvelle table d'Abydos. gr. in-8° pl. 5 fr.

— — Notice des principaux monuments exposés dans les galeries provisoires du musée d'antiquités égyptiennes de S. A. le vice-roi à Boulaq. 3^e^ édit. 1 vol. in-8°. 5 fr.

— — Une visite au musée de Boulaq ou description des principaux monuments conservés dans les salles de cet établissement (en langue arabe). 1 vol. in-8°, relié demi-toile. 5 fr.

— — Monuments divers recueillis en Égypte et en Nubie. L'ouvrage complet se composera de 100 planches au moins, accompagnées du texte correspondant et paraît par livraisons de 4 pl. ou feuilles de texte au prix de 6 fr. chaque.
Les 24 premières sont en vente.

— — Les papyrus égyptiens du musée de Boulaq, publiés en fac-simile. Tomes I et II, Papyrus 1 à 20. 2 vol. in-f° ornés de 101 planches. (Quelques exemplaires seulement, le restant de l'édition a été détruit dans un incendie.) 300 fr.

— — Le même ouvrage, Tome III, 20 pl. gr. in-f° en couleurs 100 fr.

MASPERO (G.). Des formes de la conjugaison en égyptien antique, en démotique et en copte. 1 vol. gr. in-8°. 10 fr.

— — Essai sur l'inscription dédicatoire du temple d'Abydos et la jeunesse de Sésostris. 15 fr.

— — Hymne au Nil, publié et traduit d'après les deux textes du musée britannique. in-4°. 6 fr.

# RECUEIL

DE TRAVAUX RELATIFS A LA PHILOLOGIE ET A L'ARCHÉOLOGIE ÉGYPTIENNES ET ASSYRIENNES.

**Vol. I.** **Fascicule III.**

Contenu: 1) Le Papyrus de Luynes, avec une planche; par M. E. Ledrain. — 2) Sur un nouvel argument chronologique, tiré des récits datés des guerres pharaoniques en Syrie et dans les pays voisins (fin); par M. J. Lieblein. — 3) Recherches philologiques sur quelques expressions accadiennes et assyriennes; par M. F. Lenormant (suite). — 4) Un fonctionnaire de la XIIIe dynastie, avec une planche; par M. E. Naville. — 5) Des deux yeux du disque solaire; par M. E. Grébaut (suite). — Varia.

## LE PAPYRUS DE LUYNES

par

E. Ledrain.

Le papyrus dont je donne le texte avec la traduction fait partie de la collection dont M. le duc d'Albert de Luynes a enrichi le *Cabinet des antiques* de la Bibliothèque nationale. Il est de la XXe dynastie et provient de Thèbes. Les vignettes en sont fort belles, et l'aspect que présente l'ensemble des signes hiéroglyphiques est très-séduisant.

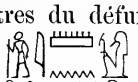
Des deux fragments qui composent le papyrus, l'un comprend surtout des textes, et l'autre des vignettes. Ils ont, le premier 1m 52c de longueur sur 0,43c de largeur; le second 1,57c de long et 0,41c de large.

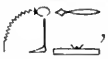
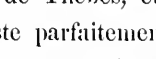
Pour les exigences de la publication dans une revue mensuelle *(Le Contemporain),* fort bienveillante envers l'égyptologie et où mon travail a paru sous une forme tout-à-fait différente de celle-ci, il a fallu réduire le papyrus aux dimensions, qui sont sous les yeux du lecteur. M. Gastine, chargé de ce soin difficile, a tâché de conserver le plus possible leur physionomie, non pas seulement aux personnages mais aux signes eux-mêmes.

Souvent on rencontrera des fautes, des groupes de caractères fort singuliers. Il ne faudra pas les attribuer au copiste français, mais au scribe égyptien dont l'exactitude n'a pas toujours répondu à l'habileté calligraphique.

Ce que contient le *Papyrus de Luynes,* à la fois religieux et funéraire, je ne le résumerai pas. Les vieilles idées égyptiennes sur Dieu, sur le mal, sur le jugement et la vie de l'âme dans l'hémisphère inférieur, apparaîtront d'une manière suffisante, par la traduction.

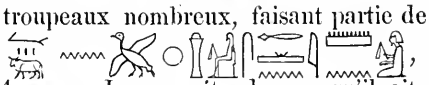
Mais avant d'entamer l'étude du papyrus lui-même, il est bon de recueillir quelques renseignements sur le défunt pour lequel il a été écrit et dont la momie ainsi que les trois coffres funéraires, sont au musée de Besançon.

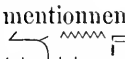
M. Chabas, qui semble n'avoir pas connu l'existence du papyrus, a écrit sur les sarcophages une note, que la complaisance extrême de M. Pierret a bien voulu me communiquer. Les titres du défunt, sur les sarcophages, complètent ceux que mentionne le papyrus. Toujours écrit  dans le papyrus, le nom sur les sarcophages se présente sous cette forme: , le Sar ou chef d'Ammon.

Là, il est , prophète d'Ammon-Ra; , grand prêtre d'Ammon dans les Apt; il ne faudrait pas toutefois identifier le dernier titre avec celui du כהן הגדל, *grand cohène* des Hébreux. Les mêmes attributions ne pouvaient être attachées au premier prêtre du sanctuaire particulier de Thèbes, et au seul grand prêtre de tout un peuple. Le titre de  , répond du reste parfaitement à celui de  , prêtre en chef d'Ammon que nous lisons, à la 15e ligne de la litanie solaire, dans le papyrus.

Sur les sarcophages, comme sur le papyrus, Sar-Amen est encore , prêtre en chef de Maut.

Au temple d'Ammon était attachée une légion de jeunes guerriers, dont le commandement était confié à Sar-Amen, qui paraît ainsi avoir uni un pouvoir militaire à ses fonctions sacerdotales. Sur le papyrus nous rencontrons toujours ou bien ; le sarcophage remplace par le signe du fantassin .

Le temple d'Ammon avait des troupeaux et des domaines dont les revenus servaient aux sacrifices, ainsi qu'à l'entretien et à l'embellissement du temple, comme à l'alimentation de tous les gens employés au culte. C'est à Sar-Amen, nous apprend le sarcophage, qu'était remis l'administration des troupeaux nombreux, faisant partie de la propriété sacrée d'Ammon, à Thèbes. Il est appelé  , *le préposé aux bœufs de la très-auguste nourriture d'Ammon*. Je ne prétends pas qu'il ait exercé cette fonction en même temps que celle de grand prêtre. Sur les sarcophages sont énumérés les emplois qu'a eu Sar-Amen durant tout le cours de sa vie, mais rien ne nous dit qu'il les ait cumulés en même temps, on pourrait citer beaucoup d'exemples de de telle ou telle divinité qui ne sont pas pour cela prêtres en chef. Ces deux titres ne sont pas liés ensemble.

Les sarcophages mentionnent une fonction de Sar-Amen, mais dont il n'y a pas de trace, dans le papyrus:  *le préposé à l'œuvre de tous les travaux des temples d'Ammon, Maut et Khonsou*. En même temps que grand prêtre Sar-Amen pouvait être, comme Bakenkhonsou, *directeur principal* des travaux sacrés dans Thèbes.

## I.

Après ces notions indispensables, voici la traduction du papyrus de Luynes:

« Ils ont fait vraie [1] la parole de Ra-Akhuti, contre ses adversaires.

« Tu es vrai de parole, ô Ra, contre (le serpent) Hemhem; tu as renversé « (le serpent) Apap.

« Ô les dieux qui sont dans la barque, équipage d'Horus des deux terres, combattant « pour lui, dans l'hémisphère inférieur, voyez Horus des deux terres qui éclaire les habitants « de l'Ament, qui a fait respirer les âmes mystérieuses, qui fait respirer [2] l'âme de l'Osiris « . . . . comme leurs chairs; ce qui est donné à l'âme de l'Osiris . . . . ce sont [3] les eaux « de la barque de Ra. Lorsque vient Ra sur son dos [4], il réjouit les voyageurs d'en haut.

1) L' causatif manque. Il faudrait .

2) Ici nous avons le scorpion qui accompagne le nom de la déesse . Il suit le mot  *respirer;* quant aux jambes, je m'explique leur présence par le sens qu'a le radical qui suivi de , exprime une idée de séparation, d'écartement.

3) Je lis au lieu de .

4) C'est le dos de .

« Il a illuminé [1] les eaux (semina) d'Apap; il lui a arraché son phallus [2]. Ô les (dieux) « voyants qui regardent [3], c'est l'Osiris . . . . »

Dans la scène suivante, Harmakhis-Toum paraît assis; derrière lui se tient une double déesse. Voici la traduction des légendes qui accompagnent les personnages:

« Harmakhis-Toum, taureau, seigneur de la grande demeure, celui qui se levant illu- « mine la terre par sa chevelure, qui traverse le ciel chaque jour, dieu grand, vivant en vérité.

« Îus'as [4], Nebhotep [5], régentes des dieux. »

Une litanie solaire vient après la légende d'Harmakhis d'Îus'as et de Nebhotep:

« Ô ce Ra, seigneur de vérité, Toum, père [6] des dieux, donne des libations et de « l'encens à l'Osiris, préposé aux jeunes guerriers du temple d'Ammon, Sar-Amen, véridique.

« Ô âme mystérieuse, qui se levant de l'eau, illumine la terre par son rayonnement, « donne des souffles agréables à l'Osiris préposé aux jeunes guerriers du temple d'Ammon, « Sar-Amen, véridique.

« Ô Horus aîné à l'horizon, traversant le ciel supérieur en paix, chaque jour, donne « des offrandes en fleurs à l'Osiris, préposé aux jeunes guerriers du temple d'Ammon, Sar- « Amen, véridique.

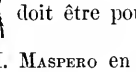
« Ô celui qui est caché, dont on ne sait pas le lieu où il est, donne de l'eau à « l'Osiris, préposé aux jeunes guerriers du temple d'Ammon, Sar-Amen, véridique.

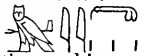
« Ô seigneur de l'éternité, prince du toujours, passant des millions d'années en sa durée, « donne des pains à l'Osiris, préposé aux jeunes guerriers du temple d'Ammon, Sar-Amen, véridique.

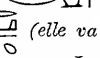
« Ô seigneur des faces, nombreux en couleurs, faisant vivre tout être, celui qui se « lève pour eux, donne de la bière à l'Osiris, préposé aux jeunes guerriers du temple d'Ammon, « Sar-Amen, véridique.

« Ô Kemhesu, ô âme [7] qui a l'éternité dans son poing [8], donne des bœufs à l'Osiris, « préposé aux jeunes guerriers du temple d'Ammon, Sar-Amen, véridique.

---

1) Le verbe doit être pour  ; l' échange parfois avec le . Dans son cours du Collége de France M. MASPERO en a indiqué quelques exemples. Le verbe a le sens d'*illuminer*, peut-être de *jeter les rayons* de façon à *dessécher*.

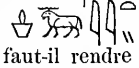
2) Peut-être au lieu de phallus, faut-il lire  (semina).

3) Le groupe  est une variante orthographique de .

4)  *(elle va, elle est grande)*, est le nom de la déesse Îus'as (Saosis des Grecs) dont le rôle est encore peu connu. Le *Papyrus Harris* I, 24—25, 2 la présente comme ici, avec Harmakhis-Toum.

5) dame du repos, en même temps qu' Îus'as accompagne Harmakhis-Toum au même endroit du *Papyrus Harris*.

6) Pour , le scribe a écrit .

7)  est peut-être une forme de duel; alors il faudrait traduire « *âme double* »; peut-être encore faut-il rendre le mot égyptien par: *ô celui qui étant âme* etc.

8) Au lieu de déterminé par le poing, lire ; l', pronom qui suit le mot aura fait illusion au scribe qui aura passé l' de . L'expression, du reste, est à noter, « *âme qui a l'éternité dans son poing* ».

« Ô seigneur des deux cornes, élevant le diadème atevv, type grand, seigneur de « la crainte, donne des oies à l'Osiris, préposé aux jeunes guerriers du temple d'Ammon, « Sar-Amen, véridique.

« Ô épervier de jour, lion de nuit, qui fait son voyage dans l'intérieur de son « *oudja*, donne des libations à l'Osiris, préposé aux jeunes guerriers du temple d'Ammon, « Sar-Amen, véridique.

« Ô celui qui se lève et qui se couche dans le *Nou*, qui se couche avec tous les « membres qui sont en lui, donne du vin à l'Osiris, préposé aux jeunes guerriers du temple « d'Ammon, Sar-Amen, véridique.

« Ô Kheper, se faisant lui-même, allant au ciel supérieur par ses vertus, donne du « lait à l'Osiris, préposé aux jeunes guerriers du temple d'Ammon, Sar-Amen, véridique.

« Ô créateur[1] des hommes, *engendreur* des dieux, à l'ombre duquel s'assied toute la « terre, donne de l'encens à l'Osiris, préposé aux jeunes guerriers du temple d'Ammon, Sar- « Amen, véridique.

« Ô grand disque, fondant les rayons, dieu unique, sans ses autres[2], donne des vêtements « funéraires à l'Osiris, préposé aux jeunes guerriers du temple d'Ammon, Sar-Amen, véridique.

« Ô celui qui se lève pour les humains, qui fait les choses inférieures[3] pour les « hommes, donne de l'encens et de l'huile à l'Osiris, préposé aux jeunes guerriers du temple « d'Ammon, Sar-Amen, véridique.

« Ô celui dont l'âme est dans la pupille de l'œil, qui, devenu enfant, illumine la terre, « donne des offrandes (en fleur) à l'Osiris, prêtre en chef du temple d'Ammon, Sar-Amen, véridique.

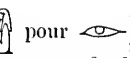
« Ô lion mystérieux qui est dans Manou[4], souverain, seigneur d'éternité à jamais, « donne des provisions à l'Osiris, prêtre du temple de Maut, Sar-Amen, véridique.

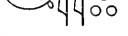
« Ô seigneur universel, prince de la société des dieux, faisant les choses, créant « toutes les existences, donne toute chose bonne à l'Osiris préposé aux jeunes guerriers du « temple d'Ammon, Sar-Amen, véridique.

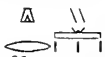
« Ô celui qui se lève au ciel, qui donne l'illumination, qui fait la vie des êtres d'en « haut et de ceux d'en bas, donne toute chose bonne à l'Osiris, préposé aux jeunes guerriers « du temple d'Ammon, Sar-Amen, véridique. »

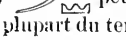
A la litanie solaire succède un prosc ynème. C'est vers la fin seulement qu'il présente quelques difficultés:

« Prosc ynème à Seb . . . . etc. pour qu'ils donnent des milliers de pains etc. à l'Osiris, « le grand favorisé en connaissance du mystère[5], celui qui possède la vérité, le merveilleuse-

1) Le scribe a écrit pour  . Il l'a fait pour la carrure, ou bien parce que dans la prononciation les deux  se confondaient.

2) Les trois de  sont là pour le pluriel.

3)  marque les choses terrestres, ou inférieures.

4)  peut-être une localité mythique correspondant à Manou, région funéraire dans le nome lybique. La plupart du temps cependant  désigne la région funéraire elle-mêmes l'ament, séjour des morts.

5) sans le déterminatif divin, doit avoir le sens de *mystère*; on a alors: « *le grand favorisé en connaissance du mystère* ». Il doit être ici question d'une initiation avancée, aux doctrines secrètes dont fut favorisé Sar-Amen, prêtre d'Ammon, le dieu caché.

« ment[1] bon, l'ouvert[2] de cœur, le vide de fautes, l'Osiris, préposé aux jeunes guerriers du « temple d'Ammon, Sar-Amen, véridique. »

Dans une autre scène Harmakhis assis écoute un discours de Thoth, il a derrière lui la déesse Ma:

« Hor-akhuti, le rayonnant, seigneur d'éternité, faisant ce qui est, créant les existences, « dieu grand, qui est dans Manou, seigneur de vérité[3].

« A dit Thoth, maître des paroles divines, scribe de vérité de la société des dieux, « mettant les choses à leur place, pesant Ma, chef des *djadjaou*, guidant les dieux dans « l'hémisphère inférieur.

« Ma, fille de Ra, compagne de son père, régente de tous les dieux. »

Suit un acte d'adoration à Harmakhis-Toum qui, avec le premier morceau et la litanie solaire forme la portion importante du *Papyrus de Luynes*. En voici la traduction:

« Adoration à Harmakhis-Toum, par le lever duquel est illuminée la double terre, « de la part de l'Osiris etc. L'Osiris, prêtre en chef de Maut, Sar-Amen, véridique[4] dit: Je « suis venu près de toi, mon maître, Ra, mon dieu, seigneur des couchers; j'adore ton nom, « j'invoque tes grâces, parce que[5] tu es grand, plus que tout dieu.

« Salut à toi, Ra, Harmakhis-Toum, taureau de la société des dieux, le rajeuni, l'aimé, « le beau de visage plus que[6] tout dieu, forme auguste du matin, celui qui est consacré dans . . . .

« Ô celui qui est unique, qui (fait que) lorsqu'il se lève de Nout et qu'il monte au « ciel supérieur, tout être vivant s'éveille, celui qui fait l'éternité, qui crée le toujours, qui se « renouvelle, le prince de jeunesse, traversant le ciel supérieur, parcourant le ciel dans sa « bonne barque des millions d'années, que les dieux ont adoré dans son coucher au sein de « Nout, qu'adorent les dieux de l'Ament. Leurs formes[7] le saluent; elles disent: « «adoration, « adoration, ô dieu, seigneur d'éternité, donne que l'on te voie à la naissance du matin, tous « les jours. Je germe en adoration de tes splendeurs: je suis un de ton équipage; je descends « le fleuve vers Mendès en âme vivante; je le remonte vers Abydos, en *bennou*; je me « désaltère dans le courant du fleuve; je respire les souffles agréables du Nord; je prends « les offrandes de fleurs qui paraissent dans Thèbes sur l'autel du seigneur de l'éternité.

---

1) , doit être pour qui a le sens de *merveilleux, étonnant.* Ce mot, vu le parallélisme, se rattache évidemment, dans cet endroit, à , en qualité d'adverbe.

2) , *apparaître, faire apparaître, ouvrir,* marque ici, accompagné de , une qualité morale. « *L'ouvert de cœur.* »

3) Le signe mal fait ne peut être que le signe .

4) Les signes indécis qui suivent le nom de Sar-Amen, ne peuvent guère être là que pour exprimer l'idée de véridique. On pourrait croire à , mais cette dernière formule ne paraît nulle part dans notre papyrus.

5) , *comme, afin que,* paraît bien ici avoir le sens de *parce que.*

6) Il est probable qu'à la place de *auprès,* il faut lire seulement , marque du comparatif. Cependant lui-même peut avoir la nuance de comparatif que le texte demande. Nous ne proposons que parce que le comparatif se présente sous cette forme dans le même acte d'adoration.

7) s'écrit ou ; ici le scribe a dû passer l'.

« Mon âme vit; mon corps est entier, se réunissant à la terre dans la place de vérité; mon « âme sort pour voir le disque dans Ken, devant toi, vénérable.

« J'entre en paix, trouvant mon occasion [1], mon cœur s'équilibre avec Ma [2]. Disent « les grands de la vallée (funéraire): Voici le favori d'Osiris . . . . le parfait, l'équilibré, le « grand favori des seigneurs de Thèbes, Ammon, Maut et Khonsu, celui qui adore son dieu, « qui agrandit ses desseins, qui se plait en tout son rôle; l'Osiris préposé aux jeunes guerriers « du temple d'Ammon, Sar-Amen. »

## II.

La seconde partie du Papyrus renferme des vignettes, mais peu de textes que nous n'ayons déjà lus, dans la première. Il ne nous reste à traduire que les légendes d'Osiris, de Nout et de Neith:

« Osiris Khent-Ament Ounnovvré [3], prince des vivants, roi de l'éternité, seigneur du « toujours, passant des millions d'années en sa durée, à la droite de qui s'est levée [4] Isis, et « Nephtys à sa gauche [5] . . . .

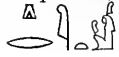
« Ô mère Nout, la grande, génératrice des dieux, lumière [6] de *l'ament*, étends ton « aile pour . . . .

« A dit Neith, la grande, mère divine, fille de Ra, régente de la bonne demeure. « Elle donne de circuler [7] en maître de la marche dans le Nuter-Kher, de sortir en âme vivante « pour voir le soleil à son lever . . . . »

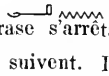
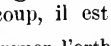
Voilà la traduction du Papyrus de Luynes. Me bornant au travail purement philologique, je ne donnerai pas ici de commentaire. Parmi les scènes représentées, la seule à laquelle je m'arrête, c'est la dernière, où Harmakhis-Toum est soulevé par deux génies à tête d'uræus, et par deux génies à tête de scarabée. Ceux-ci marquent la force de *devenir*, que le soleil s'applique, chaque matin à lui-même et qu'il applique aussi à tous les êtres. Quant aux génies à tête d'uræus, ils semblent indiquer la force destructrice du soleil qui, par ses ardeurs, dévore les plantes, ou bien brûle ses ennemis et en tire vengeance. Dans le chapitre XV du *Todtenbuch*, *l'uræus enflammée* est en avant de la barque solaire. Nous ne présentons cependant cette explication qu'à titre d'hypothèse.

---

1) , *l'occasion, le bon temps* pour entrer dans l'hémisphère inférieur, car mon cœur est juste.

2) On peut encore donner une autre traduction, qui désignera moins directement la scène du pèsement, mais au fond, exprimera la même pensée: « *Mon cœur est équitable, possédant Ma ou la « vérité* ». On rencontre souvent, et nous avons déjà lu dans ce papyrus  , avec la signification de « possédant la vérité ».

3) Le scribe a écrit pour dans le nom d' .

4) Je lis  au lieu de  .

5) La phrase s'arrêtant tout-à-coup, il est impossible de marquer le sens que pourraient avoir les trois signes qui suivent. Il faut remarquer l'orthographe du nom de Nephtys . Dans la première légende, le de Nephtys est presque effacé, il n'en reste qu'une barre.

6) , *lumière*, a ordinairement une autre orthographe . Si le déterminatif manque, c'est que le scribe n'avait pas assez d'espace pour le faire tenir avec élégance.

7) Le signe que je rends par *circuler* est indécis, il est probable en effet que l'on a affaire à , *circuler*.

J'ai terminé mon travail sur le Papyrus de Luynes. Bientôt je compte publier une longue bandelette en caractères hiératiques, conservée à la Bibliothèque nationale, et plus tard tous les monuments qui composent la collection aussi intéressante que peu connue du *Cabinet des antiques.*

---

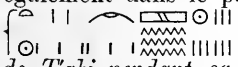
# SUR UN NOUVEL ARGUMENT CHRONOLOGIQUE,

## TIRÉ DES RÉCITS DATÉS DES GUERRES PHARAONIQUES EN SYRIE ET DANS LES PAYS VOISINS,

par

J. LIEBLEIN.

(Suite.)

Passons au règne de Ramsès II qui vivait environ 300 ans plus tard. Ses campagnes contre les Khétas dans le nord de la Syrie en firent un des héros les plus fameux des Égyptiens; les récits qui vantent ses exploits extraordinaires dans cette guerre couvrent les parois des temples d'Ibsamboul, de Louqsor, de Karnac et du Ramesseum et sont consignés également dans le poëme de Pentaour. La version du temple d'Ibsamboul[1] commence ainsi:  *L'an 5, le 9 Epiphi du règne de Ramsès II, sa Majesté fut dans le pays de T'ahi pendant sa seconde expédition victorieuse.* La même date de l'an 5, le 9 Epiphi, commence aussi la version de Louqsor[2], et, sans aucun doute, elle indique le jour, où Ramsès quitta le pays de T'ahi pour entrer en campagne; aussi MM. MARIETTE[3], BRUGSCH[4] et MASPERO[5] l'ont-ils prise en ce sens. T'ahi était le nom d'une contrée de la Syrie. M. CHABAS dit comme résultat de ses recherches sur la situation de ce pays[6]: «Le nom de Tsaha pouvait régulièrement être donné à la contrée qui avoisinait la frontière orientale de l'Égypte». Il est fort vraisemblable, que tout le pays jusqu'au T'ahi appartenait à l'empire égyptien, que Ramsès rassembla son armée en cet endroit de la frontière orientale, pendant les premiers jours d'Epiphi, et qu'il franchit la frontière pour commencer la guerre le 9 Epiphi.

D'après mon système chronologique, l'an 5 du règne de Ramsès II correspond à l'an 1175 avant J.-C. ou 147 ans après le commencement de la période de Sothis. Le 1$^{er}$ Thot de l'année civile tombait alors $\frac{147}{4} = 37$ jours avant le lever héliaque de Sothis au 8 Juillet Grég.; et correspondait ainsi au 1$^{er}$ Juin Grég. Par conséquent le 4 Epiphi était le 1$^{er}$ Avril Grég. Nous arrivons ici au même résultat que plus haut: Ramsès II de même que Thotmès III avant lui ouvrit sa campagne vers le 1$^{er}$ Avril Grég. Si maintenant nous calculons d'après M. LEPSIUS, le résultat devient tout autre. D'après lui l'an 5 de Ramsès II est l'an 1383 ou 61 ans avant le commencement de la période sothiaque; le 1$^{er}$ Thot civil de l'an 1383 correspond au 22 Juillet Grég. et le 4 Epiphi au 22 Mai Grég. Je me permets de faire remarquer ce nouveau résultat:

---

1) LEPSIUS, *Denkmäler,* III, 187.
2) BRUGSCH, *Recueil,* Pl. 40.
3) MARIETTE-BEY, *Aperçu de l'histoire ancienne d'Égypte,* p. 41.
4) MASPERO, *Histoire ancienne,* p. 219.
5) BRUGSCH, *Geographie des alten Aegyptens,* p. 61.
6) CHABAS, *Études sur l'antiquité historique,* p. 279.

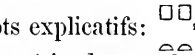
*D'après la chronologie de M.* LEPSIUS, *Ramsès II commençait ses expéditions en Syrie, vers le 22 Mai Grég.; d'après la mienne, dans les premiers jours d'Avril Grég.*

J'arrive au règne de Ramsès III. M. CHABAS, dans ses *Études sur l'antiquité historique* et ses *Recherches pour servir à l'histoire de la* XIX^e^ *dynastie* a savamment et excellemment traité des guerres de ce Pharaon. Il a obtenu les résultats suivants:

En l'an 5 de son règne, Ramsès III entreprit une guerre contre les Libyens et les Tamahou.

En l'an 8, il battit les peuples de la Méditerranée sur terre et sur mer, à la frontière est de l'Égypte.

Une seconde campagne contre les peuples de la Libye est relatée dans une inscription du 7 Méchir de l'an 11.

Je parlerai d'abord de cette dernière campagne. L'inscription qui en donne le récit[1] commence par un tableau qui représente le roi Ramsès III et le dieu Ammon. Devant le roi, est un groupe d'ennemis agenouillés qu'il tient d'une main, tandis qu'il les menace de la massue qu'il tient dans l'autre. Cette représentation significative est bien connue; à côté d'elle on lit les mots explicatifs:  , *jeter par terre les grands du pays.* Le dieu amène au roi une série de peuples vaincus. Au-dessous de ce tableau se trouve l'inscription[2] qui raconte la campagne contre les peuples de la Libye et la victoire remportée par Ramsès III. Si l'on considère la disposition du tableau et de l'inscription, on se convaincra bientôt, que ce récit a été composé à l'occasion du retour triomphant du Pharaon à Thèbes; par conséquent, la date du 7 Méchir de l'an 11, par laquelle l'inscription débute, indique le jour de l'entrée de Ramsès dans le grand temple d'Ammon pour remercier le dieu de la victoire qu'il avait remportée sur les Libyens.

Or, le 7 Méchir de l'an 11 de Ramsès III correspond selon moi au 28 Septembre 1012 Grég.; car, d'après ma chronologie, l'an 11 de Ramsès III est l'an 1012 ou 310 ans plus tard que le commencement de la période sothiaque. Cette année-là le lever héliaque de Sothis eut lieu le 10 Juillet Grég.; le 1^er^ Thot civil de la même année tomba le 24 Avril Grég. (10 Juillet $-\frac{310}{4} = 77$ jours), et le 7 Méchir, le 28 Septembre Grég. Après avoir terminé sa campagne dans le printemps (nous ignorons le jour précis de son début), le roi rentra à Thèbes le 28 Septembre Grég.

Une autre inscription, publiée par M. DÜMICHEN[3], relate une campagne commencée au milieu de Mesori du même an 11 de Ramsès III. Bien qu'elle ne contienne qu'un petit nombre de faits historiques j'en donnerai la traduction complète.

1. L'Horus, soleil, taureau, fort, puissant, au bras victorieux, seigneur de la terreur dans tous les pays, qui a dépouillé les Tamahou, les Mašawaša, devenus un monceau de morts, qui jette par terre, qui détruit devant lui (les ennemis),

2. le bon dieu vivant, fils d'Ammon, qui sort promptement, victorieux comme le dieu Month de Thèbes, grand prince de ceux qui prient en son nom, beau sur le cheval,

3. fort dans la mêlée, les deux cornes dans la multitude du peuple, le veilleur qui de même entre au milieu d'elle,

1) DÜMICHEN, *Historische Inschriften,* XIII—XV.

2) Traduite par M. CHABAS, *Études sur l'antiquité historique,* p. 238 sqq.

3) DÜMICHEN, *Historische Inschriften,* XVIII—XIX.

4. qui se réjouit de ses possessions, qui a tué ses ennemis, qui ne tombe pas (?), qui massacre celui qui a violé et qui se vante d'avoir violé

5. ses frontières, le plus grand des esprits dans le pays des Mašawaša, grande terreur, seigneur qui inspire le respect, qui détruit le nom des pays asiatiques; il donne

6. la flamme de feu dans leurs membres comme le dieu Soleil, quand il devient furieux, pour élargir les frontières de l'Égypte par les grandes victoires

7. de sa harpé . . . . . d'un cœur stable il entre au milieu des cent-milles comme un jeune taureau, puissant à

8. tuer comme Set, quand il répand sa terreur dans le combat, victorieux par ses bras, d'un cœur apte comme Šu, fils du dieu Rā

9. grand par les victoires dans les pays, il inspire la peur dans les cœurs des Mašawaša, il n'y a point d'hommes restés leurs héritiers sur la terre, ils sont anéantis

10. pour l'éternité. Leurs âmes prient en son nom du roi de l'Égypte, du seigneur des deux terres Rā-ouser-mā Mi-Amon, roi

11. victorieux, qui connaît sa force, le prince qui étend son bras [1] écrasant les Neuf-Arcs et captivant les Mašawaša, devenus un monceau de morts. Leur chef était

12. lié en avant, ses chevaux, son fils, sa femme, ses parents sont tués. Leurs enfants avec les choses sur leur dos viennent

13. se soumettre à lui, le victorieux comme un taureau, qui muni des cornes repousse [2] (les ennemis). C'étaient les choses que lui donnait son père Amon-Rā . . . . . .

14. . . . . Ramsès III, prince qui donne le souffle de vie à l'Égypte. Ils sont assis protégés

15. par sa double harpé. Belle est son apparition splendide sur le trône du dieu Tum; il est comme Rā . . . . très puissant, le mur de ce pays; il pousse des cris de joie, il se

16. réjouit [3] de ses victoires [4]. Voilà, il est un bon dieu, un divin garçon auguste, sorti de Rā, bel enfant comme le fils d'Isis,

17. Set vaillant, au bras victorieux comme Month; la couronne blanche, la couronne rouge et la couronne Atef sont sur sa tête, la divinité y prend sa place entourant

18. . . . . le bras porte l'arc pour se protéger. Il voit des millions devant lui comme une inondation; il entre dans la multitude,

19. il chasse celui qui a passé la frontière; il fait tuer sur sa droite pendant que la gauche renverse les Tamahou et dépouille les Mašawaša

20. . . . . ils s'approchent à la frontière de l'Égypte. Ramsès III est le seul roi qui fait sa frontière d'après sa volonté; il inspire

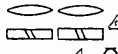
21. la peur et le respect dans les cœurs des Asiatiques, un lion attaquant celui qui s'approche; il prend les pays et les Neuf-Arcs et leur donne la mort, un tourbillon

22. qui sort de l'embuscade derrière ceux qui s'approchent. Des cris de joie son poussés à lui comme à Baal d'en haut par son père auguste Amon-Rā.

---

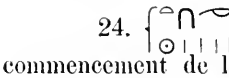
1) Le groupe incomplet du texte doit probablement se lire .

2) Je lis .

3) Ici je lis  .

4) Probablement .

23. Les pays et les Neuf-Arcs lui sont donnés comme cadeau; tous les peuples le respectent et il détruit [1] le nom des Mašawaša pour l'éternité, lui le roi Ramsès III qui donne la vie comme Ra éternellement.

24.  , l'an 11, le 10 + x Mésori du règne de Ramsès III fut le commencement de la victoire de l'Égypte

25. pour faire stable le roi, à qui était donné de recevoir avec joie la royauté de Rā, pour agrandir l'Égypte et écraser les Neuf-Arcs. La terreur est donnée à toute la terre par

26. le seigneur unique qui a créé le ciel et la terre, le roi qui a existé dans le commencement, Amon-Rā, roi des dieux, taureau victorieux, muni de cornes. Voilà, qu'il a fait stable

27. les frontières de l'Égypte par ses grandes victoires. Il l'a élu roi, il lui a créé

28. la semence, il est sorti un adolescent divin, un enfant auguste,

29. très fort, au bras victorieux, d'une raison forte, seigneur de l'intelligence, d'un cœur stable, muni

30. de la prudence; il jouit de la vie comme le dieu Mehi, apte comme Šu, fils de Rā, Ramsès III

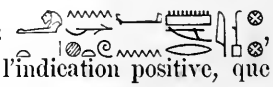
31. œuf sorti de Rā, Ramsès III, roi seigneur rajeuni, qui sort promptement et dispose

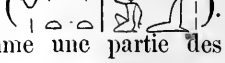
32. la victoire dans le sein, très-fort comme Month, . . . . il jette par terre

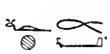
33. les peuples qui sont renversés et écrasés par l'Égypte. Month et Set sont avec lui

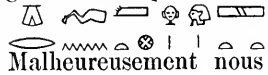
34. dans toutes les mêlées. Les déesses Antha et Astharoth lui sont un bouclier; un tourbillon

35. d'Amon est sa bouche. Il ne recule pas, il porte la harpé de l'Égypte sur la tête du peuple de Šetet».

Si ma traduction de la colonne 24 et spécialement du groupe:  , *le commencement de la guerre de l'Égypte* est exacte, nous possédons l'indication positive, que la guerre dont il est ici question commença le 10 + x Mésori. Cependant ce groupe pourrait peut-être aussi se traduire: *Ramsès III le chef de la victoire de l'Égypte;* mais n'a aucun déterminatif qui indique le sens *chef,* et le contexte demande, il me semble, la traduction que j'ai proposée. En tout cas, la date du 10 + x Mésori à cet endroit ne peut qu'indiquer que la guerre commença ce jour même.

Mais quel est le pays dans lequel le Pharaon a porté ses armes? Les indications données par le texte ne sont pas très précises. Les déesses asiatiques Antha et Astaroth y sont mentionnées comme étant *le bouclier du Pharaon;* mais ce fait ne donne nullement la solution de cette question. Deux phrases dans lesquelles les Asiatiques sont nommés semblent être un peu plus significatives. Dans la colonne 5 il est dit, que le Pharaon *détruit les noms des pays asiatiques,* et dans la colonne 21 qu'il inspire la peur et le respect dans le cœur des Asiatiques (  ). Ces phrases peuvent, il est vrai, être prises dans un sens général comme une partie des titres du Pharaon; mais il est aussi probable, et ceci me paraît plus naturel, qu'elles sont occasionnées par les évènements qui donnèrent lieu à l'inscription. Dans ce cas il est à

1) Il faut sans doute lire:  .

présumer, que l'inscription nous parle d'une guerre asiatique. La dernière colonne porte une indication plus précise. On y lit: Il (le roi)  *porte la harpé de l'Égypte sur la tête du peuple de Šetet.* Malheureusement nous ne savons pas où était situé le pays occupé par ce peuple de Šetet.

Dans quelques inscriptions de l'époque romaine publiées par M. DÜMICHEN [1] nous trouvons le pays , Šetet, mentionné plusieurs fois. M. LEPSIUS pense que ce pays était situé en Éthiopie, «car, dit-il, l'inscription débute par le nom de l'Éthiopie (Kusch)» [2]. Mais Kusch n'est pas le premier pays, c'est au contraire le dernier de cette série [3]. M. DÜMICHEN nous a donné trois séries correspondantes:

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 1re série | 1. Vavatet | 2. Hehtet | 3. Lešeθtet | 4. Ṭefrertet | 5. Šetet | 6. Menṭtet |
| 2e — | 1. Vavatet | 2. Hehtet | 3. Lešeθtet | 4. Ṭefrertet | 5. Šetet | 6. Menṭtet |
| 3e — | 1. Vavatet | 2. Ṭefrertet | 3. Menθtet | 4. Nutertotet | 5. Heh | 6. Lešeṭṭet |

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 7. Perstet | 8. Xetet | 9. Ártet | 10. Baktotet | 11. Uttet | 12. Šetet | 13. Antet. |
| 7. Perstet | 8. Xetet | 9. Ártet | 10. Baktotet ou Sati | 11. Uttet | 12. To-amentet | 13. Antet. |
| 7. Perstet | 8. Šetet | 9. Xetet | 10. Ártet | 11. Baktotet | 12. Kuštet | |

Il n'est pas facile de retrouver le principe qui a présidé à l'arrangement de ces listes. Vava et Heh (la désinence *tet* n'est pas autre chose que l'article *t* redoublé) étaient des pays du sud; Lešet, Ṭefrer et Menṭ étaient probablement des pays asiatiques; Pers est sans aucun doute la Perse, et Bakto d'après la 2e liste était un pays asiatique [4]. Quand au nom de Šetet il est écrit tantôt , tantôt . Tous les deux se lisent probablement Šetet; car, dans le dernier, figure le signe représentatif de l'eau  abusivement écrit après  comme dans le groupe  *bassin,* et par conséquent tous les deux indiquent le même pays. Au nom Šetet, le 12e de la 1re série, correspond dans la 2e série le nom *To-ament, le pays de l'Ouest.* On serait donc fondé à croire, que Šetet était situé à l'ouest de l'Égypte. Mais il faut bien remarquer, que le nom Šetet figure deux fois dans la même série, n° 5 et 12, et que le premier Šetet (n° 5) porte l'addition de , *l'élevé, le supérieur.* Or, ce *Šetet ḥāāut, Šet supérieur* est suivi et probablement aussi précédé par des pays asiatiques; il y a donc lieu de penser qu'il indique également un pays asiatique. S'il en est ainsi, nous avons ici une preuve, que le peuple Šetet, contre lequel guerroyait Ramsès III, habitait un pays asiatique, et que la guerre dont parle notre texte avait l'Asie pour théâtre.

Mais, si nous n'avons ici qu'un indice, il y a une autre considération qui me porte à croire, que la guerre, commencée le 10 + x Mésori de l'an 11, avait lieu en Syrie. Le grand papyrus Harris mentionne une campagne de Ramsès III en Syrie. On y lit: «J'ai saccagé les Saarou, des tribus des Shasou, abattant leurs cabanes avec leurs hommes, leurs biens, leur bétail également» [5]. Une stèle raconte aussi que le roi Ramsès III a vaincu le pays de Khar (la Syrie) [6]. Aucune des inscriptions du temple de Médinet-Habou publiées jusqu'ici ne fait mention de cette guerre en Syrie, si ce n'est celle du 10 + x Mésori de

1) *Recueil de Monuments Égyptiens,* 4e Partie, Pl. 71—76.
2) LEPSIUS, *Les métaux dans les inscriptions égyptiennes.*
3) *Recueil de Monuments Égyptiens,* ibid. Pl. 76, 12.
4) BRUGSCH, *Geographische Inschriften* III, p. 61 sqq.
5) Traduction de M. CHABAS dans *Recherches sur la* XIXe *dynastie,* p. 50.
6) LEPSIUS, *Denkmäler* III, 218, c. Cf. CHABAS, *L'antiquité hist.* p. 290.

l'an 11 dont je parle actuellement. M. CHABAS fait observer, que CHAMPOLLION, dans ses lettres (p. 160), rapporte à l'an 12 de ce pharaon sa campagne principale contre les peuples d'Asie [1]. Or, une guerre commencé le 10 + x Mésori de l'an 11 ne pouvait pas être terminée dans le cours des 10 + x jours qui restaient de l'an 11 et devait nécessairement se continuer en l'an 12. Il est donc fort probable que la guerre de l'an 12 est la même que celle qui commença le 10 + x Mésori de l'an 11 et que par conséquent cette dernière eut la Syrie pour théâtre.

Or, quel jour de l'année solaire ou naturelle tombait ce jour? L'an 11 de Ramsès III commença, d'après mes calculs, l'an 1012. Dans cette année, ainsi que nous l'avons vu plus haut, le 1er Thot civil tombait le 24 Avril Grég. D'après l'espace de la lacune, il est probable que le 10 + x Mésori doit être lu 10 + 2 = le 12 Mésori. Mais le 12 Mésori tombait 342 jours après le 24 Avril 1012, c'est-à-dire le 1er Avril 1011 Grég.

Les campagnes connues de Ramsès III sont donc:

1. L'an 5, celle contre les peuples de la Libye.

2. L'an 8, celle contre les peuples confédérés de l'Asie et de la Méditerranée.

3. L'an 11, au printemps, une seconde campagne contre les peuples de la Lybie, terminée par le retour triomphant du roi à Thèbes le 7 Méchir, c'est-à-dire le 28 Septembre 1012 Grég.

4. Celle contre les peuples de l'Asie, commencée l'an 11 le 12 Mésori, c'est-à-dire le 1er Avril 1011 Grég., et qui continua probablement pendant les premiers mois de l'an 12, c'est-à-dire pendant le printemps de l'an 1011 av. J.-C.

La dernière guerre entre ainsi d'une manière naturelle dans le cadre des évènements.

Si nous faisons ici de nouveau le calcul de la date du 12 Mésori de l'an 11 d'après la chronologie de M. LEPSIUS, voici le résultat que nous obtenons. Dans celle-ci l'an 11 de Ramsès III répond à l'an 1259 av. J.-C. En cette année, le lever héliaque de Sothis a lieu le 8 Juillet Grég., le 1er Thot civil le 23 Juin Grég. et le 12 Mésori le 31 Mai Grég.

*Donc, d'après ma chronologie, Ramsès III commença sa campagne, en Syrie, en l'an 1011 av. J.-C., le 1er Avril Grég., mais d'après celle de M.* LEPSIUS *le 31 Mai Grég.*

Nous voyons ainsi que Thotmès III, Ramsès II et Ramsès III commençaient tous les trois leurs expéditions en Syrie, d'après moi, précisément dans les premiers jours du mois d'Avril. D'après M. LEPSIUS, celles de Thotmès III auraient commencé vers le 8 Mai Grég., celles de Ramsès II vers le 22 Mai Grég., enfin, celles de Ramsès III le 31 Mai Grég. Il est déjà presque probable que, dans des circonstances régulières, les Pharaons ont commencé leurs opérations la même époque de l'année; mais, pour connaître quelle était la saison la plus particulièrement propre aux mouvements militaires en Syrie, il faut avant tout connaître le climat et la nature de ce pays.

L'hiver dans cette contrée est essentiellement une saison pluvieuse. ROBINSON, le célèbre voyageur en dit: La pluie commence dans la dernière moitié d'Octobre; elle est souvent très forte dans les mois de Novembre et de Décembre; dans les mois de Janvier et de Février la neige tombe quelquefois jusqu'à une hauteur d'un pied; mais, généralement, elle ne reste pas longtemps; dans le mois de Mars les pluies sont plus ou moins fortes, mais

1) CHABAS, *L'antiquité hist.* p. 280, Note.

rarement après cette époque. Pendant l'hiver les routes en Palestine sont sales, effondrés et impraticables, de sorte qu'à cette époque de l'année les voyageurs sont exposés aux plus grandes difficultés et aux plus grands inconvénients. Quand la pluie a cessé, la saleté disparaît aussitôt et les chemins deviennent bons. Dans les mois d'Avril et de Mai le ciel est serein, l'air doux et la nature belle [1].

Nous voyons que l'époque la plus mauvaise de l'hiver commence avec le mois de Janvier, et que le temps devient bon et les chemins passables au commencement d'Avril. Or, si on ajoute à cela les difficultés opposées au passage des ruisseaux et des rivières gonflés par les pluies, on comprendra avec raison que les Pharaons, dans des circonstances ordinaires, ne pouvaient pas convenablement commencer leurs campagnes en Syrie avant cette dernière époque. Mais, l'hiver passé, le temps est alors propice, et il serait absurde, sans des causes pressantes, de différer jusqu'à la fin de Mai, où commencent les chaleurs torrides qui changent ces contrées en un désert brûlant. Or, puisque toutes les campagnes syriennes qui portent des dates, quand elles sont calculées d'après mon système, ont commencé dans les premiers jours d'Avril, et que, d'après celui de M. LEPSIUS, elles commençaient ou le 8, ou le 21, ou le 31 Mai Grég., je crois pouvoir en tirer des preuves qui militent en ma faveur.

Mais il existe encore un récit daté d'une expédition en Asie. Il est du règne d'Aménophis II. M. MASPERO, dans son *Histoire ancienne,* en donne le contenu: «Le roi (Aménophis II) se mit en marche pour aller châtier les rois d'Assyrie: il franchit l'Euphrate et ««comme un lion furieux»» se dirigea vers Ninive. Le 26 Tybi, il se trouvait sur les bords du fleuve Arasat qu'il franchit le jour même; après une reconnaissance dirigée vers le pays d'Anat par des cavaliers syriens auxiliaires, une bataille décisive s'engagea dans laquelle les Égyptiens furent vainqueurs. Amenhotep hiverna en Mésopotamie et ne reprit les opérations qu'au mois d'Epiphi de l'an II»[2].

Je n'ai pas à ma disposition les notices manuscrites de CHAMPOLLION d'où M. MASPERO à tiré ce récit; mais je pense qu'on peut en conclure que le Pharaon a mis son armée dans ses quartiers d'hiver au commencement du mois de Méchir. Nous allons en faire le calcul. L'an 2 du règne d'Aménophis II est, d'après moi, l'an 1385 av. J.-C., ou 63 ans avant le commencement de la période de Sothis en l'an 1322. Le 1er Thot civil de cette année correspond au 23 Juillet (7 Juillet $+ \frac{63}{4} = 16$ jours), et le 1er Méchir au 20 Décembre Grég. Ce serait alors vers le 20 Décembre ou au solstice d'hiver que le Pharaon Aménophis II prit ses quartiers d'hiver. Si nous faisons le calcul d'après M. LEPSIUS, le résultat devient tout autre. D'après lui l'an 2 d'Aménophis II correspond à l'an 1564 av. J.-C., ou 242 ans avant le commencement de la période sothiaque. En cette année le lever héliaque de Sothis tomba le 5 Juillet Grég. et le 1er Thot civil $\frac{242}{4} = 61$ jours plus tard, c'est-à-dire le 4 Septembre Grég., conséquemment le 1er Méchir correspondait avec le 1er Février Grég.

Il n'est pas nécessaire, je pense, de démontrer longuement que la date du 20 Décembre Grég. tirée de ma chronologie est d'accord avec la nature de la Mésopotamie; mais je veux citer un témoignage direct qui parle très positivement en ma faveur. M. G. SMITH, un savant

1) ED. ROBINSON, *Palästina und die südlich angrenzenden Länder,* II, 305 sqq.
2) MASPERO, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* p. 207.

Anglais, dans son récit de la campagne du roi assyrien Sennachérib en Elam, l'an 694, dit: «Sennachérib then gave command to advance against Madaktu; but it was now the month *Tebitu* (December) and storms of rain and snow rendered the roads impassable to the army, so the Assyrian king was forced to return to his own country[1]». Ici l'accord est parfait: le roi égyptien Aménophis II, d'après une inscription hiéroglyphique, et le roi assyrien Sennachérib, d'après une inscription cunéiforme, ont tous les deux mis leurs armées dans leurs quartiers d'hiver au mois de Décembre.

Il existe, d'ailleurs, une foule de preuves que les guerres dans ces contrées ont régulièrement cessé au commencement de l'hiver et ont recommencé à l'approche du printemps. Pour s'en convaincre, on n'a qu'à feuilleter l'histoire de Polybe, où il raconte les guerres égypto-syriennes. Je citerai quelques passages:

Livre V. Chap. 51 il est dit: «Antiochus vint à l'Euphrate, et y ayant pris les troupes qui l'y attendaient, il partit pour Antioche dans la Mygdonie, où il entra au commencement de l'hiver, et y resta pendant quarante jours, en attendant que le grand froid fût passé[2]».

Livre V. Chap. 57 on lit: «Après que le roi eut mis ses troupes en quartiers d'hiver (διαθεὶς τὰς δυνάμεις εἰς παραχειμασίαν), il dépêcha vers Achée». Plus bas dans le chapitre 58: «Ayant assemblé ses troupes à Apamée au commencement du printemps (ὑπὸ τὴν ἐαρινὴν ὥραν), il (Antiochus) consulta ses amis sur la manière dont on s'y prendrait pour entrer dans la Cœlésyrie». Au chapitre 66: «Puis ayant mis des garnisons dans les différents postes et confié le soin des affaires à Théodote, il reprit la route de Séleucie, où il (Antiochus) ne fut pas plutôt arrivé qu'il distribua ses troupes en quartiers d'hiver» (διαθῆκε τὰς δυνάμεις εἰς παραχειμασίαν). Au chapitre 68: «Le printemps arrive (συνῆπτε δὲ τὰ τῆς ἐαρινῆς ὥρας) et Antiochus assemble ses troupes, menaçant d'attaquer par mer et par terre et de subjuguer le reste de la Cœlésyrie». Au chapitre 71 à la fin: «Le roi décampa ensuite et alla à Ptolémaïs passer le quartier d'hiver» (ἐκεῖ ποιεῖσθαι τὴν παραχειμασίαν). Au commencement du chapitre 79: «Au printemps suivant, Antiochus et Ptolémée ayant fait tous leurs préparatifs (τῆς ἐαρινῆς ὥρας ἀνισταμένης, ἑτοίμους ἔχοντες τὰς παρασκευὰς) n'attendaient plus qu'une bataille pour décider de la guerre».

Mais c'est assez de preuves. Quelquefois cependant, bien que le fait soit rare, la guerre avait lieu durant l'hiver. Ainsi on lit dans Polybe, livre XVI, 39: «Scopas subjugua le peuple des Juifs pendant l'hiver» (κατεστρέψατο ἐν τῷ χειμῶνι τὸ τῶν Ἰουδαίων ἔθνος). L'exception elle-même prouve la règle. Et la règle était, les endroits cités nous en ont fourni la preuve certaine, que, dans l'antiquité, les guerres dans ces contrées commençaient avec le printemps, après la cessation des pluies, c'est-à-dire à la fin de Mars et au commencement d'Avril.

C'est ce que démontre, en outre, bien clairement et sans aucune équivoque, un passage de la Bible. 2 Samuel XI, 1 et 1 Chroniques XX, 1, on lit: *A la fin de l'année, au temps que les rois ont accoutumé d'aller à la guerre.* Josèphe dans son histoire a paraphrasé ces mots par: ἀρχομένου δὲ τοῦ ἔαρος, *quand le printemps commençait,* et tous les interprètes conviennent que ces mots indiquent l'époque de la cessation des pluies et le retour des beaux

1) *Zeitschrift für ägyptische Sprache* etc., l'année 1870, p. 39.

2) Traduction de THULLIER. Cette traduction étant un peu libre je donne ci-dessous le texte grec: Ἀντίοχος δε . . . . . καὶ διανύσας εἰς Ἀντιοχείαν τὴν ἐν Μυγδονίᾳ περὶ τροπὰς χειμερινὰς, ἐπέμεινε, θέλων ἀποδέξασθαι τὴν ἐπιφορὰν καὶ τὴν ἀκμὴν τοῦ χειμῶνος, μείνας δὲ περὶ τετταράκοντα ἡμέρας.

jours. Quant aux mots: *à la fin de l'année,* on observera que l'année des Hébreux, dans ces temps reculés, commençait, sans aucun doute, par le mois Nisan qui correspondait à notre mois d'Avril.

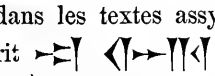
J'ai présenté au lecteur une série des faits qui semblent donner un nouvel appui au système chronologique que j'ai proposé depuis longtemps et que j'ai trouvé depuis lors confirmé par une foule des preuves. Mais les preuves seules ne suffisent pas, il faut aussi, il me semble, une certaine autorité pour faire prévaloir une opinion contre une autre autorité.

Christiania, le 26 Octobre.

---

# RECHERCHES PHILOLOGIQUES
## SUR QUELQUES EXPRESSIONS ACCADIENNES ET ASSYRIENNES.

### II.

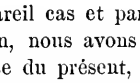
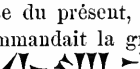
La lecture accadienne **pâ** (**pa-a**) est assurée à ce signe par la glose de W. A. I. II, 7, l. 36, g, h. Elle produit une valeur purement phonétique *pâ,* dont nous avons quelques rares exemples dans les textes assyriens, comme dans W. A. I. I, 52, 3, l. 9, où le nom de Borsippa est écrit  *Barzipâ,* au lieu de l'habituel *Barzipa.* La lecture *pam,* que j'avais adoptée jusqu'ici, à la suite de M. Oppert, n'est pas justifiée et doit être laissée de côté.

Mais le radical verbal **pâ** est du nombre de ceux qui, lorsqu'ils se présentent isolément, sont incomplets, qui ont laissé tomber une consonne finale de leur racine et ne la retrouvent que lorsqu'ils sont suivis d'un suffixe. En effet, s'il est **pâ** à l'infinitif et au singulier du prétérit, il devient **pânes** au pluriel du prétérit, **pâne** au présent [1]. La racine est donc **pân,** et, si le radical s'altère par la perte du **n** final à l'état absolu, l'addition des suffixes **es** et **e** fait reparaître cette articulation, ou mieux la conserve, et c'est seulement dans ce cas qu'il est complet. Il est très important de noter tous les exemples de ce fait essentiellement altaïque, et même spécialement ougro-finnois, dans lequel les suffixes, au lieu d'être un élément d'altération, jouent un rôle conservateur inconnu aux autres familles de langues.

W. A. I. II, 11, l. 18—29, g, h, nous offre un paradigme de conjugaison, avec différentes explications, non du simple **pâ,** mais de son dérivé duplicatif **pâpâ:**

**inpâpâ**] = *yutu;*
**inpâpâ**] = *isqûr;*

---

1) Il est vrai que, comme toujours en pareil cas et par suite du génie essentiel de l'écriture, à côté de l'orthographe qui reproduit la prononciation, nous avons celle où le scribe se borne à placer à la suite de l'idéogramme le **e** qui constitue la désinence du présent, laissant à l'intelligence du lecteur le soin de modifier le radical de **pâ** en **pân** comme le commandait la grammaire. Mais il est clair que, lorsque l'on rencontre (W. A. I. II, 33, l. 4, e, f,)  **in**-idéogr.-**e,** on doit lire **inpâne,** et non **inpâe,** d'après l'orthographe plus conforme à la prononciation  (**in**-idéogr.-**ne**).

**inpâpâ**] = *itma;*
**inpâpânes**] = *yatû;*
**inpâpânes**] = *isquru;*
**inpâpân**]**es** = *itmû;*
**inpâpâ**]**ne** = *yattu;*
**inpâ**]**pâne** = *izakar;*
**inpâ**]**pane** = *itamma;*
**in**]**pâpânene** = *yâttu;*
**in**]**pâpânene** = *izakaru;*
**in**]**pâpanene** = *itamû.*

**pâpâ** y est donc traduit par quatre verbes sémitiques différents: זכר, qui a toujours en assyrien le sens actif et transitif de « commémorer, mentionner, nommer », non le sens réfléchi de « se souvenir »; עתה (cf. arabe عتو) au païel, dans le sens d' « avoir dans l'esprit, être occupé de, se souvenir »; אמא, aram. ימא, toujours à l'iphteal, dont M. FRIEDRICH DELITZSCH *(Liter. Centralblatt,* 14 Août 1875,) a établi le sens de « conjurer »; enfin שקר, que je rapproche de l'araméen סקר « regarder », puis au sens moral « considérer, réfléchir »; un exemple unique d'Is. III, 16, révèle la forme hébraïque שקר, et en arabe nous avons شَقْر « *res factu necessaria, negotium grave* », qui semble se rattacher à la même raçine.

Les significations du simple **pâ** sont à peu de chose près les mêmes, car ce verbe est un de ceux dont le dérivé duplicatif ne prend pas une acception factitive, mais seulement fréquentative et intensitive, ne se distinguant par conséquent du radical simple que par une nuance dans le sens fort légère et souvent difficile à rendre dans une traduction.

Ainsi **pâ** est traduit dans les tablettes lexicographiques par *nabû* « annoncer, proclamer », (W. A. I. II, 7, l. 36, g, h,) et par *zakaruv* « action de mentionner, de nommer, mention, nom » (W. A. I. II, 7, l. 49—50, g, h). Dans W. A. I. IV, 15, col. 2, l. 10—11 nous avons un exemple tout à fait formel de **pâ** dans le sens de « nommer, prononcer », traduit en assyrien par זכר; mais j'y soupçonne une faute, soit du scribe ninivite, soit du lithographe anglais, car nous y trouvons une forme **pâ-id** qui ne correspond à rien de ce que nous connaissons de la grammaire accadienne. Et si l'on admet que le signe **id** a été mis pour le signe **ne**, très voisin de forme, on a **pâne** qui est le présent parfaitement régulier de l'indicatif impersonnel de **pa.**

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Accad.: | **sâbi** | | **mulkîge** | | **mu** | **pâne** |
| | (Dans) cœur + son | le Seigneur + (Êa) | la terre + | de | le nom | prononce. |
| Assyr.: | *sa* | *ina* | *libbisu* | *Êa* | *sumu* | *zakru* |
| | Parce que | dans | son cœur | Êa | le nom | prononce. |

Surtout le verbe **pâ** est fréquemment rendu par l'iphteal de אמא, dans le sens de « conjurer ». C'est ainsi que nous le rencontrons au précatif dans la formule finale de toutes les incantations magiques déprécatoires, **zi ana ganpâ zi kîa ganpâ** « Esprit du ciel, conjure-le! Esprit de la terre, conjure-le! » traduite en assyrien *nis same lû tamata* (ou *tamat) nis irṣitiv lû tamata* (ou *tamat).* Dans quelques incantations, cette formule sacramentelle s'étend et, après l'Esprit du ciel et l'Esprit de la terre, s'adresse dans les mêmes termes à un certain

nombre d'Esprits de premier ordre et de dieux (W. A. I. IV, 1). Dans W. A. I. II, 7, l. 22—34, c, d, l'iphteal de אמא et les substantifs qui en dérivent étaient groupés avec un certain nombre de mots offrant en assyrien une assonnance sensible, tous en face de leurs correspondants accadiens. La version assyrienne des premiers mots de cette énumération est détruite, mais elle se restitue avec certitude:

**pâ** = *[tamû,* « conjurer, action de conjurer »;
**pâda** = *[tamtu,* « conjuration »;
**kudda** = *[tamtu,* « conjuration »[1];
**śakbi** = *[tamtu,* « talisman conjuratoire »[2];
**nam ekirru kudda**[3] = *tamma[nu,* « conjurateur »;
**śakbi bulbul**[4] = id.;
**mastabba** = *tu'am,* « double, formant couple »[5];
**iq mastabba** = *tu'am,* = « les montants jumeaux d'une porte »[6];
**tim** = *timmu,* « câble »[7];
**balbale** = *atmû* (sens douteux);
**kâ balbale** = *mutamû* (sens douteux):
**zak** = *tame,* « intégrité, perfection »[8];
**zakku** = id. *tamu,* « id. accomplir, rendre parfait »[9].

J'ai restitué *tamtu* la traduction assyrienne de **pâda,** dérivé de **pâ** au moyen du suffixe individualisant **da,** d'après W. A. I. II, 48, l. 43—45, g, h, où nous lisons:

**śakmalmal** = *aruv*[10], « récolte, production »[11];
**kî śakmalmal namme**[12] = *asar la ari,* « désert stérile »[13];
**kî pâda namme** = *asar la tamdî* (pour *tamtî*)[14] « lieu qui n'est pas conjuré, qui reste soumis à un enchantement funeste ».

---

1) **kud** « trancher, décider, juger » prend aussi le sens de « conjurer », quand il s'agit du sort, **nam ekirruva umenikud** = *mamit tumme,* « conjure le mauvais sort »: W. A. I. IV, 2, col. 4, l. 33—34. — L'impératif *tumme* se retrouve encore dans W. A. I. IV, 31, verso, l. 17: *tummesiva sum ili rabuti* « conjure-la par le nom des grands dieux ».

2) La forme plus habituelle de ce mot est **śakba,** traduit en assyrien *mamituv;* voyez le prochain article de cette série.

3) Mot à mot « conjurant le mauvais sort »; je prends le signe « homme » placé en tête, comme un déterminatif aphone. Sur **nam ekirru,** voyez le prochain article.

4) Mot à mot « enchantant le talisman »; même observation sur l'emploi du signe « homme ».

5) Hébr. תאם.

6) On dit aussi dans le même sens *tu'amati:* W. A. I. II, 23, l. 24, c, d.

7) Sur ce mot, d'origine accadienne, écrit aussi *dimmu,* voyez E. S. C., p. 154.

8) Hébr. תם.

9) L'infinitif *tamu* semble indiquer que la forme de cette racine en assyrien était תום, correspondant à תמם dans les autres idiomes sémitiques.

10) Cf. W. A. I. II, 38, l. 7, g, h: **śakmalmal** = *aru;* 36, l. 15, a, b: **śakmalmal** = *aruv.*

11) Cf. hébr. ארה, éthiop. ΛΖΖ:

12) Mot à mot « lieu — récolte — sans »; la postposition de la négation dans cet exemple et dans le suivant est un fait exceptionnel.

13) Voyez Norris, A. D., p. 662.

14) C'est l'influence du *m* immédiatement précédent qui change ici le *t* en *d,* comme dans *ṣalamdu* pour *ṣalamtu* « rossignol » (W. A. I. II, 37, l. 31, c). Sauf dans ce cas exceptionnel et dans celui, inverse, du changement de *d* en *t* après un *b* (exemple: *kabtuv* pour *kabduv),* la distinction des deux dentales ת et ד est en assyrien de la rigueur la plus absolue.

**pâda** est encore expliqué par *zakarav*, «commémoration, nom» (W. A. I. II, 7, l. 50, g, h). En se combinant avec le mot bien connu **mu** «nom», il donne naissance au composé **mu-pâda** «renom». Ainsi nous avons dans W. A. I. II, 17, l. 32—33, c, d:

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| Accad.: | **mulu** | **mupâda** | **in** | **tuka** |
| | Celui qui | renom | entaché | ayant, |
| Assyr.: | *sa* | *zikir* | . . . . . | |
| | Celui qui | mémoire | . . . . . | |
| Accad.: | **mulu** | **mupâda** | **nutuka** | |
| | Celui qui | renom | n'+ ayant pas. | |
| Assyr.: | *sa* | *zikir* | . . . . . | |
| | Celui qui | mémoire | . . . . . | |

«Celui qui laisse un renom entaché, celui qui ne laisse pas de renom».

W. A. I. IV, 29, 1, verso, l. 15 et 17: **mupâdazu** = *zikir sumeka* «la commémoration de ton nom».

D'après sa formation même, ce dérivé **pâda** (où la racine **pân** ne reprend pas son articulation finale, ou la perd de nouveau pour éviter la rencontre avec le **d** du suffixe) est originairement et essentiellement substantif. Mais, de même qu'un très petit nombre d'autres mots de même formation, (car il s'agit là d'une dérogation exceptionnelle à la règle générale,) il se prend aussi quelquefois comme verbe, sans addition d'un suffixe nouveau de dérivation, et reçoit alors toutes les parties préfixées ou suffixées de la conjugaison.

Ce verbe **pâda** est traduit par זכר dans E. A. II, 1, p. 140—141, l. 57—60 (W. A. I. IV, 9, col. 1, l. 57—60):

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| Accad.: | **zae** | **eneakazu** | **ana** | | **munpâda** |
| | Toi! | volonté + ta | dans le ciel | | tu publies. |
| Assyr.: | *kâtav* | *amatka* | *ina* | *šame* | *izzakar* |
| | Toi! | ta volonté | dans | le ciel | est publiée. |
| Accad.: | **zae** | **eneakazu** | **kîa** | | **munpâda** |
| | Toi! | volonté + ta | sur la terre | | tu publies. |
| Assyr.: | *kâtav* | *amatka* | *ina* | *irṣitiv* | *izakar* |
| | Toi! | ta volonté | sur | la terre | est publiée. |

Ailleurs il est rendu par le paël de עתה, dont nous avons parlé plus haut. Ainsi nous voyons dire en s'adressant au dieu Sin (W. A. I. IV, 9, col. 1, l. 36—37):

Accad.: **inesdu** **nirra** **sâab**[1] **sudud(an?)**[2] **name** **numunpâda** **ene**
Chef[3] inébranlable cœur + son dilaté de nul non + (il) de lui + se souvient ainsi.

1) Pour **sâbi**, le pronom **bi** étant apocopé.

2) Il semble qu'il y ait là une faute du scribe, car le sens appellerait **sududda**, comme du verset précédent et à la l. 7 de la col. 2.

3) Mot à mot «qui marche en avant»; l'accadien **ine** est traduit *panu* et *maḫaṣ* (SMITH, *Phon. val.*, 130, 4).

Assyr.: *asaridu gasru sa libbasu râquti manman la yuttû*
Chef inébranlable[1] qui son cœur vaste[2] de nul non il se souvient.
« Chef inébranlable, dont le cœur est vaste et n'oublie personne. »

Et un peu plus loin (W. A. I. IV, 9, col. 2, l. 7—8; E. A. II, 1, p. 144—145, l. 7—8):
Accad.: **zae eneakazu ana munsududda**[3] **kiâ munsikâka**
Toi! volonté + ta le ciel étendu la terre couverte.
**name numunpâdaene**
de nul non + (ils) de lui + se souviennent.
Assyr.: *kâtav! amatka same ruquti irṣitiv katimtav sa*
Toi! ta volonté les cieux lointains la terre cachée qui
*manman la yuttû*
de nul non ils se souviennent.

« Toi! ta volonté ce sont les cieux étendus et la terre qu'ils recouvrent, qui n'oublient personne ».

A la fin d'une grande incantation magique contre Sept démons mauvais issus de l'Abîme, (W. A. I. IV, 2, col. 5, l. 50—60,) nous trouvons, au lieu de la formule conjuratoire ordinaire, une variante qui me paraît fort intéressante au point de vue philologique: **zi ana ganpânes zi kîa ganpânes. ganpânes** est la forme régulière du pluriel du premier précatif, comme **ganpâ** est celle du singulier; il n'y a donc pas moyen de traduire autrement que: « Esprit du ciel, qu'ils soient conjurés! Esprit de la terre, qu'ils soient conjurés! » D'où résulte que **pâ** s'employait quelquefois au sens passif d'« être conjuré », au lieu de l'actif « conjurer ».

François Lenormant.

---

# UN FONCTIONNAIRE DE LA XIII^e^ DYNASTIE,
## D'APRÈS UN MONUMENT APPARTENANT AU MUSÉE DE MARSEILLE.

(Avec une planche.)

Au Musée de Marseille, dans l'intéressante collection qui est déposée au château Borély[4], se trouve une petite statuette de granit noir, représentant un homme accroupi, qui tient à la main une fleur de lotus. Cette statuette, haute d'environ 40 centimètres, est l'un des plus anciens monuments de la collection, car, à en juger par le nom et les emplois du défunt qu'elle représente, elle doit remonter à la XIII^e^ dynastie.

1) Le sens de ce mot est certain, (Norris, A. D., p. 199,) mais les affinités philologiques dans les autres langues de Sem demeurent fort douteuses. Norris conjecture que *gasru* est pour *qasru* et qu'il faut comparer l'arabe قسر.

2) Mot à mot «de vastitude».

3) **sududda** est un composé de **sud** «reculer, étendre» et de **udda** «sortir».

4) Que MM. Penon et Augier, les savants conservateurs du Musée Borély, reçoivent ici mes remercîments des facilités qu'ils m'ont accordées pour y travailler, ainsi que des estampages qu'ils ont bien voulu me fournir.

Les inscriptions dont elle est recouverte sur trois côtés sont gravées grossièrement et sont usées, surtout sur les bords. Il y aura donc de nombreuses lacunes dans la traduction qui suit. Je commence par l'inscription qui fait face au spectateur:

« Qu'il soit fait une offrande royale à Sebek de Šet, à Horus de Šet. . . . . » la couronne atef, le diadème . . . . . qu'il accorde (au défunt) tout ce qui apparaît sur » sa table tous les jours, qu'il (le défunt) puisse entrer et sortir de sa demeure divine (tom- » beau), suivant le bon plaisir du dieu bienfaisant, qu'il reçoive le pain qui est placé devant » le dieu sur son autel (?). (Cette requête est faite) en faveur du premier erpa, le suivant » du roi dans les districts intérieurs du pays de Tesch, qui possède véritablement le cœur » de son seigneur; le préposé aux marais de chasse, le préposé aux prophètes de Sebek de » Šet, le grand chef de Tesch, Sebekhotep ».

Sur le côté gauche de la statue on lit ces mots:

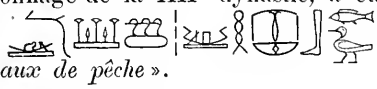
« Qu'il soit fait une offrande royale à Sebek de Šet, à Osiris, qui habite le pays de » Tesch, que ces dieux accordent toutes les offrandes funéraires, du vin, du lait, des taureaux, » des oies, des huiles et des parfums, au premier erpa, le préposé aux prophètes de Sebek » de Šet, Sebekhotep, qui parle ainsi: O! vous qui vivez sur la terre, pères divins, prêtres, » colchytes, horoscopes, qui voulez plaire à Sebek de Šet et à Horus qui habite à Šet, dites: » qu'on fasse une offrande royale d'une multitude de choses bonnes et pures au gouverneur » du bassin du Midi et du bassin du Nord, Sebekhotep, le fils du sab Kapu, l'enfant de la » dame Méri ».

Le côté droit est le plus endommagé; c'est d'autant plus regrettable que, là seulement, le défunt nous donne une description abrégée de ses occupations.

« Qu'il soit fait une offrande royale en faveur du premier erpa, Sebekhotep, qui » parle ainsi: J'ai servi . . . . . j'ai possédé le cœur du souverain; lorsque » Sa Majesté voulait se distraire et se réjouir à son heure, en parcourant . . . . . les » marais de Tesch, et naviguant sur les lagunes, tuant . . . . . chassant les poissons et » les oiseaux, car il est le chasseur royal qui aime . . . . . ami de Sebek, le seigneur » des deux mondes, fait de ses mains; alors je . . . . . ».

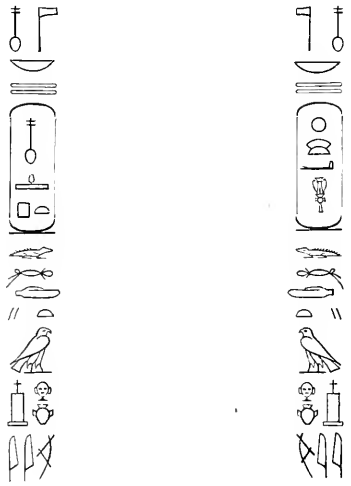
Cette inscription nous enseigne que le roi sous lequel vivait Sebekhotep, vraisemblablement un roi de la XIII^e dynastie, était ami de la chasse et de la pêche, et qu'il s'accordait ce divertissement surtout dans les marais du Fayoum. Suivant l'exemple que leur donnait le souverain, les grands de l'époque se livraient volontiers à cet exercice. Plusieurs représentations de chasse ou de pêche qui nous ont été conservées, datent de la XII^e ou de la XIII^e dynastie, entr'autres la célèbre peinture de Beni-Hassan, tirée du tombeau de Chnumhotep, le fils de Nehera [1]. La chasse de marais était surtout à la mode; on poursuivait au milieu des roseaux les oiseaux aquatiques et l'hippopotame. Pour parcourir les lagunes dont il est question ici, on se servait de petits canots plats, faits de roseaux ou de tiges de papyrus [2], qui servaient même à la chasse de l'hippopotame. Quant aux poissons, c'est surtout la pêche au harpon qui paraît avoir eu de l'attrait pour les anciens Égyptiens.

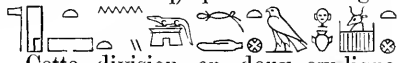
1) LEPSIUS, *Denkm.*, II, 130.
2) WILKINSON, *Manners and Customs*, III, p. 41, 42 et pl. XV.

Il est curieux que, déjà sous la XIII^e dynastie, il y ait eu une organisation pour les chasses royales. Sebekhotep était préposé aux marais de chasse, où il suivait le prince, lorsque celui-ci allait s'y divertir. Il était donc le garde-chasse ou le veneur du roi, qui, sans doute, tenait à ce que la chasse fût gardée et à ce que les marais fussent réservés, puisqu'il avait chargé un officier de la surveillance de cette région. Chnumhotep, très grand personnage de la XII^e dynastie, a eu un emploi analogue, mais moins élevé, puisqu'il n'était que  « *surveillant des canots de marais et de lagunes, et des bateaux de pêche* ».

La statuette de Sebekhotep est dédiée à *Sebek de Šet* et *Horus de Šet*, divinités de la ville de Crocodilopolis, appelée plus tard Arsinoé. Cette association n'a rien qui nous étonne. M. JACQUES DE ROUGÉ a déjà fait remarquer que, dans cette ville, le crocodile Sebek ne devait être considéré que comme une forme d'Horus ou même d'Osiris. Aussi ce reptile n'était-il point regardé, du moins à cet endroit, comme un animal impur. Au contraire, au dire d'Hérodote, les habitants lui témoignaient la plus grande vénération. Il devait en être de même qu'à Ombos, où Horus et Sebek se trouvaient côte à côte, et c'est pourquoi ni Ombos, ni Arsinoé n'apparaissent dans la guerre entre Horus et Typhon au nombre des villes où Typhon et ses compagnons, changés en crocodiles, tombèrent sous la lance d'Horus victorieux.

Les noms de Sebek et Horus sont réunis de cette manière dans d'autres textes que celui qui nous occupe; ainsi, sur une jolie statuette en porphyre du Musée de Bologne, que je signale en passant à l'attention des égyptologues, qui représente l'un des rois de la XII^e dynastie, Neferhotep, et qui porte ces deux inscriptions symétriques:



Il est probable que le temple de Crocodilopolis avait deux sanctuaires, dont l'un était dédié à Sebek, et l'autre à Horus; car le papyrus N° 2 de Boulaq, qui nous enseigne la géographie mythologique du Fayoum, le nomme ainsi  « *la demeure divine de Sebek de Šet, et d'Horus de Šet* ». Cette division en deux explique la forme du duel qui est souvent appliquée au nom de Šet. Ce duel peut être exprimé, comme dans notre inscription, ou dans une stèle de la Bibliothèque de Paris, citée par

M. LIEBLEIN [1], par un double déterminatif  qu'il n'est pas facile de reconnaître. Ces signes ont quelque ressemblance avec  qui sert à écrire le nom d'Héliopolis, sans cependant qu'ils soient identiques. On retrouve le déterminatif simple ajouté à la forme grammaticale du duel dans le nom suivant de Šet [2] « *la demeure de Sebek à Šet* ». Quant au sens du mot , les textes ne nous donnent pas d'indications claires à cet égard. La vignette du papyrus N° 1 de Boulaq représente la demeure de Sebek sous la forme d'un sarcophage placé entre deux arbres. Or, jusqu'à présent nous n'avons pas trouvé de mot qui soit un nom d'arbre; en revanche nous avons les mots (Pap. Ebers.) « *fosse, puits,* » « *canal, puits* », qui doivent être l'origine du nom de la ville, que je traduirai donc *les deux puits.*

Un fait curieux, qui se retrouve, du reste, dans des textes d'époque beaucoup plus récente, c'est que le Fayoum ne paraît pas avoir fait partie de la division administrative du pays. Il ne formait pas un nome distinct. Pausanias nous apprend que le nome Arsinoïte avait été créé le dernier. Sous les Sebekhotep, le Fayoum est encore la région de Tesch, qui comprend, non-seulement ce qui devint le nome Arsinoïte, mais une partie du nome d'Héracléopolis.

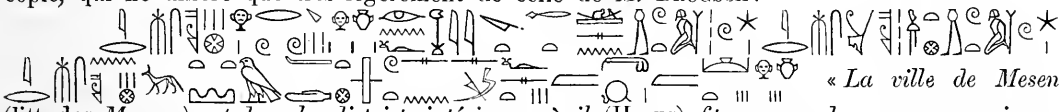
Ce n'est pas que le Fayoum soit une région considérée comme impure ou abandonnée. Bien au contraire, les rois de la XII^e et de la XIII^e dynastie semblent avoir eu une prédilection spéciale pour cette partie du pays: c'est là qu'ils avaient construit le labyrinthe et creusé le lac Moeris. Beaucoup de monuments, comme celui de Sebekhotep, rattachent ces dynasties au Fayoum, et il est probable que des fouilles faites dans cette province nous fourniraient de nombreux renseignements sur l'histoire de ces princes.

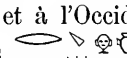
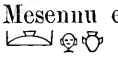
A l'époque de Sebekhotep, le lac Moeris était déjà creusé, car, parmi les titres de cet officier, nous voyons qu'il est gouverneur du bassin du Nord et du bassin du Midi. Cette division subsiste aussi plus tard, puisque, dans le papyrus N° 2 de Boulaq, nous voyons Sebek du lac Moeris naviguer sur le bassin du Nord et sur celui du Midi. Or, en consultant le beau mémoire de M. LINANT DE BELLEFONDS sur le lac Moeris, on voit, qu'une barque venant d'Égypte, entrant dans le lac près de ce qui est aujourd'hui Illahoun, et se dirigeant vers Arsinoé, allait assez exactement de l'Est à l'Ouest, et coupait le lac suivant son petit axe. De chaque côté, au Nord et au Midi, se trouvait une vaste étendue d'eau, se terminant par un exutoire, un canal qui devait pouvoir se fermer et s'ouvrir, et qui, emmenant le trop plein du lac, allait former comme aujourd'hui à l'Ouest du pays, les marais du Birket-el-Korn. Ce sont, sans doute, ces marécages qui étaient le théâtre des exploits de chasse du roi, et il me paraît évident que ce sont ces deux canaux, partant des extrémités Nord et Sud du lac, qui, aujourd'hui, sont les ravins appelés le Bahr-Neslet et le Bahr-bêla-mâ, qui étaient désignés sous le nom de et . Comme il s'agissait, par le moyen de ces canaux, de régler le niveau du lac, il est naturel qu'ils fussent sous la surveillance d'un officier , préposé aussi aux marais de chasse, dont ces canaux étaient l'origine.

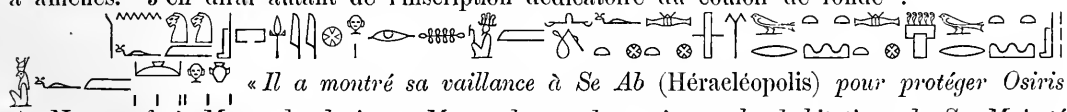
Un autre nom géographique qui apparaît dans cette inscription, c'est celui des de Tesch. Ce nom se retrouve dans la grande inscription d'une date très postérieure qui orne le couloir de ronde d'Edfou, et qui raconte les grandes guerres d'Horus

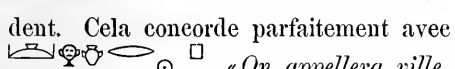
1) *Dictionnaire,* N° 374.
2) LEPSIUS, *Denkm.,* II, 138, c.

contre Set, dont plusieurs épisodes se passent dans le Fayoum. Le signe a pour lecture [1], et pour variante le signe [2]; nous retrouvons ainsi les de l'inscription d'Edfou. A ce propos, qu'il me soit permis, tout en corrigeant l'interprétation que j'ai donnée précédemment, de proposer à mes savants confrères une traduction qui diffère notablement de celle que M. BRUGSCH nous présente dans son beau dictionnaire géographique[3]. M. BRUGSCH entend par les villes moyennes, c'est-à-dire, celles qui sont comprises entre Edfou au Midi et Tanis au Nord. Il ne me semble guère possible de voir dans ce nom autre chose que celui d'une localité ou d'un district du nome héracléopolitain. Examinons, en effet, la planche où est représenté l'un des épisodes de la guerre entre les deux dieux[4]. Nous sommes dans le Fayoum; l'auteur vient de raconter la navigation d'Horus sur le canal qui conduit au lac Moeris. Nous voyons le dieu Horus qui tue ses ennemis dans une localité appelée ; de chaque côté, sur une barque, se trouvent les vaillants Mesennu, les Mesennu de l'Occident et ceux de l'Orient. Si maintenant nous revenons au texte qui accompagne ce dessin[5], nous y lisons ces mots, que je cite d'après ma copie, qui ne diffère que très légèrement de celle de M. BRUGSCH:



« *La ville de Mesen* (litt. des *Mesenu) est dans les districts intérieurs où il* (Horus) *fit un grand carnage parmi eux* (les ennemis). *On amena 106 prisonniers, c'est Mesen de l'Occident; on amena 106 prisonniers, c'est Mesen de l'Orient. Horus de Hut est au milieu; il les tue* (les ennemis) *en présence de Ra, dans les localités intérieures* ». Cela me paraît le commentaire très clair de la planche. De chaque côté, à l'Orient et à l'Occident, les Mesennu combattent; entre deux, Horus de Hut qui, se tenant dans les  ou les  fait périr les prisonniers qu'on lui a amenés. J'en dirai autant de l'inscription dédicatoire du couloir de ronde[6]:



« *Il a montré sa vaillance à Se Ab* (Héracléopolis) *pour protéger Osiris de Nan-rutef, à Mesen de droite et Mesen de gauche, qui sont les habitations de Sa Majesté dans les localités du milieu* ». Ici encore nous sommes au cœur du nome d'Héracléopolis, et nous trouvons les deux villes de Mesen dans les districts intérieurs, appelées cette fois Mesen de droite et Mesen de gauche; nous pouvons donc conclure hardiment que les , les ou , désignaient un district du nome héracléopolitain, sur lequel s'élevait le sanctuaire central d'Horus et d'Osiris, flanqué des deux Mesen d'Orient et d'Occident. Cela concorde parfaitement avec cette parole du dieu Thot:  « *On appellera ville des Mesennu les districts intérieurs à partir de ce jour* ».

Revenant à l'inscription de Sebekhotep, il faut entendre par les un district qui n'est pas une division administrative, mais qui comprend tout ou partie du nome

1) BRUGSCH, *Dict.* p. 29.
2) BRUGSCH, *Dict.* p. 138.
3) *Dictionnaire géogr.*, p. 373.
4) *Mythe d'Horus*, pl. XVII.
5) *Mythe d'Horus*, pl. XVII, l. 10.
6) DÜMICHEN, *Tempelinschr.*, I. CII, 22.

d'Héracléopolis. Il est à remarquer que le signe est celui qui, d'ordinaire, désigne les îles, et ce fait nous ramène à cette phrase de Strabon, qui dit que le nome d'Héracléopolis est dans une grande île, ὁ Ἡρακλεώτης νομὸς ἐν νήσῳ μεγάλῃ. Quant à l'épithète , elle provient peut-être de ce que cette île était située dans la vallée même du Nil, et non pas dans la région extérieure du désert, comme le nome arsinoïte; c'est ce qui expliquerait aussi que, plus tard, le nome d'Héracléopolis reçut le nom de , le *am intérieur*.

Nous pouvons donc conclure de cette inscription, qu'au temps de la XIII^e^ dynastie, le nom de Tesch désignait déjà la région du Fayoum, que ce nom ne correspondait pas à la division en nomes, et qu'il comprenait plusieurs de ces provinces.

Édouard Naville.

---

# DES DEUX YEUX DU DISQUE SOLAIRE.

(Suite.[1])

IV. — Personnification du disque et de ses deux yeux. — Des deux déesses. — Dans les paragraphes précédents nous avons vu comment, l'Univers étant partagé en deux zones par le Soleil, lui-même dieu à deux faces, ses deux yeux, qu'il ne faut pas confondre avec les yeux de la Divinité (le Soleil et la Lune), regardent et éclairent le Midi et le Nord, qu'ils symbolisent aussi.

Une Divinité, âme mystérieuse de l'Univers, a le Soleil et la Lune pour yeux. Ce sont ses deux *ut'a*. Quand elle vient dans l'*ut'a* solaire, sa principale manifestation, elle a deux yeux solaires. Cet *ut'a*, l'œil droit de la Divinité, s'est dédoublé en deux yeux du Soleil.

Cela suppose que l'*ut'a* solaire qui révèle le Dieu n'est pas la Divinité. Et, en effet, celle-ci *vient, se fond* dans son *ut'a*. Mais l'*ut'a* par lequel elle agit et se fait connaître semble posséder une vie propre, puisque la Divinité qui le meut n'est pas apparente. Il est personnifié en une déesse de la lumière, enveloppant le Dieu invisible.

Étudier ce personnage, qui ne l'a pas encore été, en démontrer l'existence, ne rentrerait pas dans le plan de cet article, si la déesse de la lumière, ou le disque personnifié, ne se dédoublait à son tour en deux personnes qui répondent aux deux faces du Soleil et sont identifiées avec ses deux yeux. Les deux déesses, que les textes mettent en rapport avec les deux régions du Midi et du Nord, représentent les yeux solaires personnifiés. En les étudiant nous trouverons un nouveau symbole des idées exprimées par les yeux, et la confirmation du sens que nous y avons reconnu.

Avec les textes que ne préoccupe l'origine ni des symboles ni des divinités; avec les textes qui s'efforcent de présenter des images en soi intelligibles, et en harmonie avec les croyances de l'époque; avec les textes dont nous nous faisons interprètes, nous prendrons la double déesse pour une personnification du disque et de ses deux yeux; mais nous réserverons le problème historique de son origine.

---

1) V. supra, p. 72, s.

Nous examinerons d'abord les traits caractéristiques de la déesse lumière, indépendamment des noms qui lui sont donnés. Nous verrons ensuite sous quelles formes divines on la retrouve.

Mais dès maintenant je précise un point où je tiens surtout à éviter le malentendu. Toute déesse où les scribes reconnaissent la lumière est traitée par eux en symbole animé; moins en divinité qu'en figure conventionnelle, à ce point qu'ils la suppriment souvent. Que des figures telles que *Uat'i, Nexeb,* et autres, aussi grandes, que j'aurai à citer, car nous verrons les plus importantes déesses remplir l'office de lumière, aient commencé par la personnification tardive de symboles employés dans le culte, personne ne l'admettra. Autre chose est le sens originel d'une figure divine, autre chose son interprétation à une époque déterminée! Si les scribes veulent montrer la personnification de symboles solaires dans les plus grandes figures de déesses, cette imagination des compositeurs de l'époque pharaonique ne préjuge point la raison d'être originaire de divinités, trop nombreuses d'ailleurs et trop diverses, pour qu'une origine unique leur soit commune. La création littéraire qui anime un symbole en divinité d'ordre secondaire peut expliquer la présence de quelques-unes, d'apparition assez récente, à ce qu'il semble: ce sont les moins nombreuses, et les moins importantes. Pour les déesses qui ont rang dans le Panthéon, contemporaines des origines obscures de la religion égyptienne, il est vrai seulement que les prêtres, oublieux, par système, d'origines polythéistes contraires à leur théologie, n'hésitent plus à traiter ces grandes et mystérieuses figures en symboles animés, après les avoir amenées au rôle de déesses de la lumière.

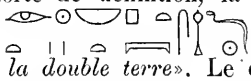
Par un phénomène auquel sont soumises les figures mythologiques aussi bien que les formes du langage, les caractères s'effacent, le sens premier se perd; les figures, devenues moins nettes, se confondent plus aisément; l'une enfin tend à s'assimiler les autres. En Égypte, avec la cause de ce phénomène naturel, coopérait la tendance marquée vers l'unité, que suit le développement du culte dans les idées de la classe instruite qui nous a légué ses papyrus et ses inscriptions, si ce n'est dans la croyance populaire. Parmi les déesses, celle de la lumière prit le rôle prépondérant. J'essayerai de dire plus loin pourquoi celle-là. J'aurais voulu dégager son type primitif au milieu de tant d'assimilations et d'usurpations. Il est plus aisé de constater l'origine étrangère de la plupart des déesses qui ont fini par se l'attribuer. Mais il est clair que ce type n'est pas sorti d'une personnification de symboles!

Tantôt le dieu solaire, quel que soit son nom, se lève, brûle, éclaire de lui-même. Tantôt, pendant qu'il reste caché ( ) dans le disque, une déesse, ailée[1], comme le disque, et qui fait de la lumière avec ses ailes, siégeant sur le front du dieu immobile, ou l'entourant de ses ailes lumineuses, agit pour lui, le protège, le fait se lever, darde la flamme contre ses ennemis, verse les rayons sur la double terre, règne elle-même sur les deux régions. Sa place dans la barque solaire est à l'avant, d'où elle donne aux deux terres la lumière vivifiante et le *mā,* principe de toute existence. On la voit auprès de *l'Horus Pharaon,* comme auprès du soleil, brûler les ennemis.

1) Les tableaux la montrent ailée, comme les textes parlent de ses ailes lumineuses. Cf. infra, p. 116.

Cette déesse, *protectrice du Midi et du Nord,* se dédouble, sans perdre l'unité; elle est *une* en *deux personnes.* Ses noms sont employés souvent à la forme du *duel:* d'autres fois, deux déesses, de noms différents, agissent de concert comme les deux personnes d'une divinité unique (cf. infra). Sur les tableaux le dieu est accompagné par la déesse ou par deux figures féminines, de même nom, ou de noms différents, les emblèmes du Midi et du Nord et les yeux symboliques partagés entre elles.

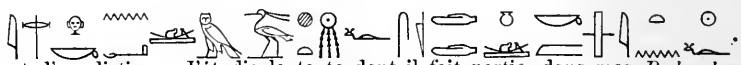
Mais le dieu et la déesse ne combattent ni n'éclairent ensemble. Présente, la déesse agit: le dieu, pour ainsi dire inerte, est protégé par elle, qui «*le fait se lever*»; lui, se tient mystérieux, inaccessible, *caché* dans le disque. Agit-il, il n'est pas *parlé* de la déesse; seuls, les tableaux la représentent régulièrement, dans tous les cas, aux côtés du dieu, mais le plus souvent à titre de figure symbolique qu'ils échangent sans difficulté avec les yeux, les diadèmes et les plantes des deux régions.

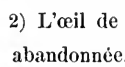
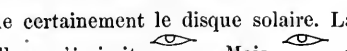
A ces caractères je reconnaîtrais déjà une personnification, non indispensable, de la lumière solaire, distinguée de l'invisible divinité agissant par elle, et qui, selon l'expression des prêtres, *vient, navigue dans le disque* ou *dans la lumière* [1]. Les titres de la déesse, que précède, sorte de définition, la qualification d'*œil de Rā,* le confirment. Voici un exemple fréquent:  , «*(la déesse N.), œil de Rā, maîtresse du ciel, illuminatrice de la double terre*». Le disque, œil de Rā [2], culminant dans le ciel, éclaire la double terre [3]; d'où la réunion de ces titres qui s'enchaînent, se complétant. La déesse personnifie ainsi la lumière du disque que l'œil symbolise. Aussi est-elle appelée comme le disque, la DEMEURE du dieu invisible qui agit dans la lumière, et figure-t-elle, sur les tableaux, entourée des yeux symboliques, à la place du disque.

L'œil disque et la déesse-lumière offrant un sens commun, on s'attend à retrouver les deux déesses, ses deux personnes, assimilées aux deux yeux du disque. Nous avions déjà noté une sorte de personnification des yeux solaires, en en étudiant le symbolisme [4]. Le dieu éclaire, combat avec les yeux: ceux-ci semblent éclairer, combattre pour lui. Ils s'animent à ses côtés, volent devant lui. Ils remplacent, tant dans les textes que sur les tableaux, le soleil et ses deux faces. Le rôle des yeux animés nous préparait aux personnifications mieux caractérisées que nous rencontrons dans les deux déesses; en même temps, il justifie l'identification de ces figures divines avec les deux yeux. Quant au sens commun des deux yeux du disque solaire avec les deux déesses, inutile d'entreprendre une démonstration à laquelle prêteraient une foule de textes, quand le chapitre XVII du Rituel l'affirme en termes précis.

Du reste, ce n'est pas exclusivement avec les deux yeux que les scribes affectent de confondre les deux personnes de la déesse où je reconnais la lumière active. C'est encore

---

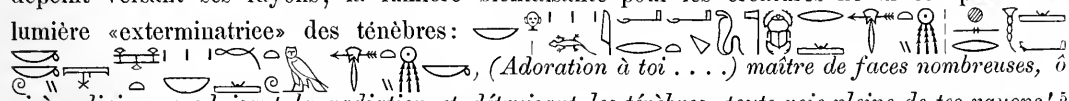
1) *Todt.* XV, Col. 33:  . Ces mots forment le second verset d'un distique. J'étudie le texte dont il fait partie, dans mes *Recherches sur les caractères et les lois du langage poétique,* en ce moment sous presse.

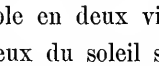
2) L'œil de Rā (  ) désigne certainement le disque solaire. La traduction *fille de Rā* est à peu près abandonnée. *Ar-t* «fils» ou «fille», s'écrirait  . Mais  est nécessairement l'œil: cf. CHAMPOLLION, *Grammaire,* p. 58.

3) Si des déesses d'autre origine portent les mêmes titres, elles usurpent le rôle de *lumière;* nous le constaterons plus loin.

4) Supra, p. 83—84.

avec les symboles rapprochés: les vipères, les diadèmes. Ces dernières identifications, une fois le sens des symboles établi, confirment celui de la déesse. C'est pourquoi je crois utile d'étudier, au moins d'une façon sommaire, et la double vipère uræus, et le double diadème.

Du disque projetant ses rayons brûlants, comparés quelquefois à la pique[1] d'un guerrier, la vipère, qui se dresse[2] et jette son dard[3], dont le venin brûle[4], offrait quelque image. Dans un sens spécial, sinon premier, la vipère personnifie «le disque dans ses fureurs», soit le soleil châtiant ses ennemis. Mais le scribe conserve la qualification de vipère au disque dépeint versant ses rayons; la lumière bienfaisante pour les créatures ne diffère pas de la lumière «exterminatrice» des ténèbres:  , *(Adoration à toi . . . .) maître de faces nombreuses, ô vipère divine: produisant la radiation et détruisant les ténèbres, toute voie pleine de tes rayons!*[5]

Ce disque vipère se dédouble en deux vipères (  ), comme le disque *ut'a* consiste en deux yeux. Les yeux du soleil se détachent du disque: de même les deux vipères, qui désignent aussi, en variante des deux yeux, les régions du Midi et du Nord, sur lesquelles règne la double *Arār-t.* Yeux et vipères partagent la confusion avec les coiffures solaires, de symbolisme très rapproché, en effet; on en jugera tout à l'heure par l'exemple de la *double plume.* Enfin comme l'œil, la vipère, détachée du disque, s'anime. Ailée et régnant sur les deux régions, soit unique et coiffée du *pschent,* soit dédoublée en deux vipères, ceintes, l'une du diadème blanc, l'autre de la couronne rouge; fixée sur le front du soleil ou volant devant lui; grande, brillante, brûlante, frappant les ennemis du dieu: la vipère uræus, sous ce nouvel aspect, présente l'image du rayon animé.

Si l'on veut établir quelque distinction entre deux symboles à peu près équivalents, on pourra remarquer que la vipère symbolise plus particulièrement le disque *dans son rayonnement;* l'œil, *l'enveloppe* lumineuse sous laquelle demeure le dieu âme du soleil. *Ammon* «habite sa prunelle»[6]; *Horus* «repose dans l'œil de son corps»[7]. L'œil, non la vipère, passe succes-

---

1) La pique , *γemt,* lancée par *l'œil.*

2) La vipère de l'espèce très vénimeuse appelée *dard d'Égypte* et *de Libye,* ou *javelot,* peut s'élancer jusqu'à dix mètres du haut des arbres sur lesquels elle se tient. Elle mesure un mètre de long.

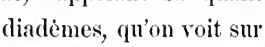
3) Il est vraisemblable que les Égyptiens commettaient l'erreur populaire qui place le venin dans le dard.

4) Je ne suis pas certain que l'hébreu שָׂרָף ait été cité légitimement à ce propos. Outre que שָׂרָף n'est pas, comme on l'a dit par erreur, le nom de la vipère (qui est appelée en hébreu, à cause de ses replis, עַכְשׁוּב, et à cause de son sifflement, soit צֶפַע, soit אֶפְעֶה, probablement le même mot que l'égyptien ), mais une désignation assez générale du serpent, il n'est pas démontré que cette appellation doit d'origine sémitique et dérive de la racine שָׂרַף, *brûler* (ég. ), sous laquelle la classent les lexiques.

5) Papyrus de Berlin, L. D. VI, 115, s., l. 43, s. Cet hymne est composé de versets réguliers. Il est cité dans le travail annoncé ci-dessus.

6) *Papyrus magique Harris,* pl. IV, l. 10.

7) Louvre, C. 10, col. 1: . Peut-être signifie-t-il *qui est. Her (mer)-t-f nt t'a-t-f* voudrait dire «dans l'œil, son corps». — L'Égypte, résidence de l'Horus-Pharaon, était appelée .

sivement aux différents dieux solaires: d'Af à Horus ou à Shu. Mais l'uræus détermine les noms de l'œil disque, rappelant sa qualité de rayonnant:  [1].

Quant aux diadèmes, qu'on voit sur la tête des Pharaons et des dieux, il est sans intérêt, au point de vue de l'interprétation des textes, de savoir qui des rois ou des divinités les porta d'abord. Mais je ne crois pas qu'on arrive jamais à l'intelligence des textes et des symboles, tant qu'on persistera à les appeler les diadèmes de la Haute et de la Basse Égypte. Je disais précédemment, sur ce sujet: «Qu'on jette les yeux sur ces innombrables représentations qui font le motif des bas-reliefs ou décorent des milliers de stèles; qui illustrent les chapitres du Rituel funéraire ou couvrent les flancs des sarcophages: les dieux et les déesses, qui, en toute circonstance, y sont figurés ceints de ces diadèmes, ne sauraient avoir été toujours envisagés comme régnant sur l'Égypte. Dieux, ils portent les insignes des dieux, et ils en gratifient leur fils, le roi d'Égypte, loin de les lui emprunter». Qu'il s'agisse là d'une vue particulière des prêtres, peu soucieux de la vérité historique, cela est plausible: toutefois, si nous voulons comprendre leurs écrits, nous devons nous placer à leur point de vue, non au nôtre, fût-il plus exact.

Il faut donc étudier les coiffures solaires comme des emblèmes divins. Pour exemple de leur sens je choisis la double plume, dont l'importance a été entrevue depuis longtemps[2]. Lue *mā* et *s'u*, mots signifiant «lumière», la plume, avec ses barbes, symbolisait les rayons. La déesse fait de la lumière avec ses *plumes*[3]. Sur le front du dieu, la double plume semble le symbole de la double lumière; elle peut même être prise pour son hiéroglyphe , variante , variante (duel de , la lumière), puisque cet emblème  s'appelle *s'u-ti*, , variante [4]. «*Tu reçois ta double plume* — TA DOUBLE LUMIÈRE — *celle de droite, à droite, celle de gauche, à gauche*» est dit au soleil sur le point de reprendre l'éclat de sa course diurne, lorsque la porte fermée par Set lui est rouverte[5]. Levé, il «*irradie la lumière avec sa double plume*»[6], sa double lumière du texte précédent. L'imagination des prêtres est rendue manifeste; le signe, à la fois symbole et hiéroglyphe de la lumière sert de coiffure au Soleil parce que les rayons, autour de son front, forment son éclatant diadème. — Rappelons-nous le groupe , qui signifie, en parlant du dieu ou du Pharaon, 1° *accomplir l'apparition solaire, apparaître en soleil;* 2° *être coiffé d'un diadème solaire;* d'où, comme substantif, *apparitions solaires, diadèmes solaires*[7]. — Aucun doute, sinon sur l'origine, du moins sur l'interprétation de l'emblème par les prêtres. On conçoit dès lors l'échange des yeux solaires et des deux vipères avec les deux plumes dans l'emploi de coiffures[8], et l'identification des deux plumes avec les deux yeux et les deux vipères, affirmée au chapitre XVII du Todtenbuch: «ce sont les deux grandes vipères devant la face du père *Tum*, autrement

1) *Mer-t* semble avoir été un des noms de la vipère. L'extension à la vipère du symbolisme de l'œil, *mer-t*, provient peut-être, à l'origine, d'une confusion analogue à celles que M. MICHEL BRÉAL signale dans ses *Mélanges de mythologie et de linguistique* (par exemple entre μῆλον, chèvre, et μῆλον, pomme, pour expliquer la fable des pommes d'or du jardin des Hespérides).

2) CHABAS, *papyrus magique Harris*, p. 25 et 39. EMANUEL DE ROUGÉ, Ch. XVII, p. 47.

3) Hymne à Osiris de la bibliothèque nationale, l. 15.

4) Cf. le *Nil* coiffé d'un poisson; *Selk, Isis,* et autres divinités, chacune de son hiéroglyphe.

5) MARIETTE, *Abydos*, I, p. 58. — Cf. LEFÉBURE, *Yeux d'Horus*, p. 109.

6) Hymne à Osiris de la bibliothèque nationale, l. 12: .

7) Cf. *Hymne à Ammon-Rā*, p. 197, s.

8) Cf. MASPERO, *Essai* etc. p. 46.

dit, ses deux yeux, ses deux plumes sur sa tête»[1]. Rien de surprenant si les deux plumes, que nous avons vues *fendre* le ciel, symbolisent, avec les yeux et les vipères, les régions du Midi et du Nord; ni qu'elles remplacent les yeux et les vipères à droite et à gauche d'une divinité, d'un cartouche, d'un sarcophage, d'un disque, d'un objet ou d'un lieu quelconque qui désigne une divinité solaire ou qu'une divinité solaire est censée venir habiter[2].

Si on étudie tour à tour le sens premier des diadèmes solaires et pharaoniques, l'interprétation constatée pour la double plume se retrouve pour chacun d'eux. Ainsi les diadèmes , , dont la réunion constitue le *pschent*, symbolisent la lumière[3]. Ils varient avec les deux plumes dans les emplois que nous venons d'énumérer. Par suite, ils symbolisent le Midi et le Nord de toute région, de tout objet: les deux zones du ciel, les deux parties de l'enfer, les deux régions terrestres, les deux divisions de l'Égypte, les deux côtés d'une tombe, d'un sarcophage, l'exposition d'un mur au nord ou au sud[4]. Sans poursuivre plus loin l'énumération des diadèmes divins et royaux, notons que , qui rappelle la double valeur de coiffure et de lumière, leur sert de nom générique. C'est, étendue à tous, l'idée des rayons formant le diadème du dieu solaire.

Si les scribes confondent volontiers les coiffures solaires, les yeux, les vipères, ces assimilations se justifient donc d'elles-mêmes[5].

Le sens de la déesse, identifiée avec ces attributs, est confirmé.

Des observations précédentes il résulte que le dieu s'abstrait du soleil qu'il anime. L'enveloppe lumineuse devient une déesse donnant directement la lumière du dieu invisible, pendant que celui-ci réside dans le disque. Tout démontre dans la compagne du dieu, une personnification et un symbole de la lumière: son rôle, sa disparition quand le dieu éclaire lui-même, ses titres, son dualisme, ses attributs, sa confusion perpétuelle avec les symboles solaires tels que les yeux, les vipères, les diadèmes.

L'existence de la déesse lumière établie, j'entreprends de préciser la raison d'être et l'importance exceptionnelle de cette figure peu étudiée jusqu'ici. La solution des problèmes que soulèvent ses formes, dont l'examen viendra ensuite, en paraîtra facilitée.

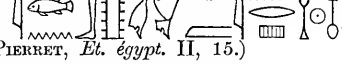
L'idée de la déesse de la lumière, si ce n'est pas par ses origines, qui restent à déterminer, du moins par ses applications, par le rôle que les scribes lui prêtent, aux côtés

---

1) *Todt.* XVII, col. 13—14. — Cf. la phrase «*je te donne tes deux yeux, les deux plumes sur ta tête*».

2) Tout ce qui est vrai d'une divinité solaire s'applique au Pharaon.

3) Pour cette raison, sans doute, la couronne est peinte *rouge*, comme le disque. Le est *blanc*, son nom , qui veut dire «lumière», associant cette valeur au sens premier de «*blanc*».

4) Exemple:  , *ses murs d'enceinte du sud et du nord sont en belle pierre blanche.* (PAUL PIERRET, *Et. égypt.* II, 15.)

5) Une fois établi le sens solaire des vipères et des diadèmes, avec leur dualisme symbolique correspondant aux deux régions du midi et du nord, l'idée des yeux solaires, identifiés avec ces attributs, n'est plus à chercher ailleurs.

Aux observations du § III, qui démontrent que les yeux du Soleil ne sauraient représenter le Soleil et la Lune, il convient d'ajouter celle-ci: ces yeux sont équivalents de symboles qui ne représentent pas le Soleil et la Lune. Nous avons étudié séparément les symboles assimilés: les yeux d'une part; les vipères et les diadèmes, de l'autre. Le même sens est apparu à la fin de toutes nos recherches, indépendantes les unes des autres.

de la Divinité cachée dans le Soleil, se rattache intimement à la conception du Dieu unique, manifesté principalement par l'astre solaire. Pour faire comprendre cette déesse, je dois exposer le sens du dieu Soleil. Qu'il me soit permis, pour les discussions de textes et les développements, de renvoyer, une fois pour toutes, aux *Études religieuses* déjà annoncées.

La forme solaire s'applique à tous les grands dieux de l'époque historique. Mais elle ne suffit pas à les expliquer. Elle les présente sous un aspect souvent emprunté. L'explication complète des dieux égyptiens serait à poursuivre au triple point de vue: 1° de l'unité du culte national; 2° des lieux d'origine; 3° de l'histoire des croyances, des mythes, des symboles.

On ne saurait le méconnaître sans parti pris: de même qu'il y a un empire pharaonique, il existe une religion nationale qui domine les cultes locaux, dont elle s'efforce de faire entrer les dieux dans son système. Le Rituel, la grande masse des compositions ne nomment pas les localités pour en distinguer les dieux, mais pour les confondre. Comment les scribes tentent de concilier tant de divinités entre elles et avec le Dieu unique, dans quelle mesure ils y réussissent: voilà le premier problème que rencontre le commentateur des textes religieux.

Mais avant l'unité de l'Empire, les localités ont eu leurs dieux indépendants. Je distingue en outre des dieux autochthones et des dieux venus du dehors. Osiris, identifié avec le Nil, un dieu national par excellence, me paraît d'origine étrangère. Le groupement par lieux d'origine explique à la fois que le culte national admette tout de doubles emplois, et qu'il ait à compter avec quelques divinités dont la signification première, quoique s'effaçant, reste assez sensible pour contredire le système général.

Enfin on étudiera le passage d'une divinité de son sens premier, local le plus souvent, au rôle que lui attribuent les compositions monothéistes. On distinguera les époques. Telle formule s'emploie avec des sens différents selon les siècles. Les mythes se multiplient avec le temps. Sans doute les inscriptions des plus anciens monuments comparées avec les textes de basse époque révèlent, au fond, le même système religieux déjà coordonné. L'épigraphie, qui continue à se développer durant les quarante ou cinquante siècles de la période pharaonique, apparaît aussi dès les premières dynasties, constituée avec ses trois éléments, idéographique, syllabique, alphabétique. Cependant l'étude de l'écriture aux divers âges découvre des différences profondes. Les principes de combinaison persistent, l'importance relative des trois éléments varie. Des signes disparaissent, d'autres naissent; des caractères d'abord idéogrammes sont employés plus tard comme syllabiques; on voit des syllabiques prendre la valeur de simples lettres. De même, d'âge en âge, mythes, symboles, culte, dogmes, se modifient sans cesse. Enfin le raisonnement, guidé par l'observation des faits pendant la période historique, reporte à des temps différents dans les âges qui ont précédé les monuments conservés, l'invention successive des idéogrammes, des syllabiques, des signes alphabétiques, employés simultanément par les monuments qui nous sont parvenus. Les mythes que les compositions de tous les temps pharaoniques ont reproduits, se soumettent à un classement pareil. L'écriture est partie de l'idéogramme pur. Elle a créé le syllabique, mais a conservé les signes idéographiques. Enfin en possession d'un alphabet véritable, elle n'a pas su rejeter les deux systèmes antérieurs: dans une phrase, dans un mot unique, elle combine idéogrammes, syllabiques, valeurs alphabétiques. Ainsi la religion fait des mythes. Les plus anciens persistent, témoins des vieilles croyances, à côté de ceux d'un âge nouveau.

Les remarques suivantes se rapportent plus particulièrement à l'époque des monuments du moyen empire, temps où l'unité est faite depuis longtemps. La mythologie est devenue un vaste drame qu'on définirait très bien le drame solaire.

On observe que les divinités [1], quelle que soit leur origine, viennent se rattacher à la forme du Soleil. D'ingénieuses interprétations relient à son culte les cultes les plus disparates, celui du Nil, celui de la Lune. La large place faite au dieu Soleil frappe moins que sa force d'attraction et d'absorption. Dieux, mythes, symboles, cultes, tout s'y rattache, en dépend.

Au degré marqué par les textes, la plupart des dieux sont fondus dans la forme solaire; ainsi de Chem, d'Horus, de Sebek, de Mentu, de tant de divinités dont l'origine réelle semble impénétrable [2]. D'autres, comme *Aāh*, la Lune, *Hāpi*, le Nil, divinités dont l'individualité, trop frappante pour être oubliée aussi absolument, a fait survivre le culte et les fêtes particulières, qu'on célèbre à la crue du fleuve et à la pleine Lune, prêtent leurs fêtes, leurs cultes, leurs mythes, au dieu Soleil [3]. Quelques-unes enfin, peu nombreuses, que le culte paraît avoir négligées, mais que la mythologie connaît encore avec leurs figures étrangères, n'ont survécu qu'en entrant, par l'adoption, dans la famille solaire. Tels Totanen, Nu, Seb. Le dieu subsiste, qui a été adopté par elle; en faire partie semble sa raison d'être.

Après les figures divines, étudions l'expression de l'idée d'unité. Les textes, conséquents avec le développement historique, qui vient d'être signalé, n'identifient pas le Soleil avec les dieux, mais les dieux avec le Soleil. Ils se confondent en lui et par lui; tous se rejoignent par l'intermédiaire de ce dieu, leur centre commun.

Le rôle du Soleil dans l'immense évolution accomplie depuis la période où durent coexister, indépendants, des dieux Soleil, Nil, Terre *(Seb)*, Espace *(Nu)*, Lune etc., jusqu'à l'âge des monuments, où le prêtre monothéiste veut y voir les *demeures* ( ) d'un être unique et invisible, est sensible. Le culte de la plus populaire des divinités, le Soleil, régent de la création, roi, au ciel, sur la terre, dans les enfers, éclipsa les autres. Sa suprématie favorisait la thèse du monothéisme. Commencé sans doute par l'instinct populaire, le mouvement fut poursuivi certainement par la systématisation savante des scribes sacerdotaux. L'absorption des dieux par le Soleil devint une conséquence et un signe de l'unité divine.

Cependant leur absorption n'est pas complète. Sur un certain nombre, le Soleil n'exerce encore qu'une attraction plus ou moins puissante. Tout en lui prêtant leurs cultes, comme le Nil, en venant prendre place dans ses mythes, comme Seb, qui intervient pour le charger du gouvernement de la double terre, il en est qui conservent leur originalité native. Identifié avec Osiris, Hāpi n'a pas cessé de représenter le Nil nourricier. Jusqu'à la dernière époque, les herbes croissent sur le dos de Seb, quoique, père d'Osiris, à qui il lègue l'héritage du Monde terrestre, il fasse renouveler les naissances solaires. Avec lui, Nu et Totanen, figures vieillies, conservent leurs traits distinctifs, parmi le peuple innombrable des

1) Je ne parle ici que des *grands dieux*.

2) On peut conjecturer pour plusieurs d'entre eux qu'ils ont représenté le Soleil en des localités diverses, avec quelques différences dans les traits du dieu.

3) Pendant les fêtes de la Lune et du Nil, c'était toujours le Soleil qu'on adorait. Osiris fécondant prend la forme de dieu Nil, et le Soleil renaissant est un dieu Lune, la Lune offrant le symbole des renaissances. V. infra, § V.

divinités mises en action par les mythes solaires, comme des exilés qui achèvent leur existence sur un sol hospitalier, mais étranger.

Le prêtre ne justifierait donc pas le monothéisme par l'absorption des dieux dans le Soleil. C'est un signe, qu'il aime à montrer, une conséquence, qu'il poursuit par système. Le système demeura toujours imparfait: il n'en pouvait être autrement. Non que le prêtre ait dû se préoccuper outre mesure de la persistance de certains dieux dans les souvenirs populaires. La religion des textes n'est pas une croyance populaire; c'est le raisonnement des gens instruits dans la science des Égyptiens. Le peuple, peu apte à interpréter les légendes traditionnelles, honorait de préférence ses animaux sacrés et les oignons de ses jardins [1], abandonnant aux lettrés les préoccupations sublimes. Le culte solaire opposait par lui-même une résistance plus grave. Le disque partage avec le Nil, la Lune, bien d'autres dieux, le soin de vivifier l'Égypte. Sa personnification ne permet pas d'atteindre à l'unité; sa prééminence favorise, au plus, les premiers pas vers le monothéisme.

Pourtant le monothéisme de la religion égyptienne est incontestable. Il ne faudrait pas croire que l'enseignement résultant des compositions religieuses s'arrêtât à un polythéisme affaibli par la tendance à négliger les dieux moins populaires, en retenant surtout le Soleil, la Lune et le Nil. Le titre d'unique n'est pas donné à un dieu pris isolément, d'après ses attributions, dans sa sphère de pouvoir. L'hymne de Boulaq contemple un seul être en Ammon dans son rôle et en Ammon réuni aux dieux [2]. Les identifications des dieux entre eux supposent l'unité.

Voici le secret du monothéisme. Non-seulement le prêtre n'adore plus le Nil, la Terre etc.; il n'adore plus le disque, ni même, à proprement parler, une âme du Soleil. L'âme unique de tous les dieux est son Dieu, âme invisible, qui vient dans le Soleil, et dans le Nil, et dans la Lune, vivifier le Monde. Le Soleil en est la plus éclatante manifestation matérielle. Son nom reste un mystère; on ne définit que les formes qu'on saisit. Démontrée par le Soleil, la Lune, le Nil, tous les corps qu'elle est censée venir habiter [3], cause invisible de leur action bienfaisante, leurs noms la rappellent. En dehors de cette explication, fournie par les prêtres en maint passage de leurs écrits pris à la lettre, le monothéisme égyptien resterait la plus incompréhensible des affirmations. Avec elle la multiplicité des figures traditionnelles cesse de faire obstacle au dogme. L'importance de la principale de ses manifestations justifie la désignation plus fréquente de l'Être qui n'a pas de nom par les noms du Soleil. On rappelle les autres sans contredire le principe de l'unité. A la crue du Nil, à la pleine Lune, on mêle aux prières à la Lune et au fleuve les formules de la résurrection solaire pour célébrer sous toutes ses formes le triomphe du dieu vivificateur.

Tel apparaît, à l'époque historique, le sens du dieu solaire par excellence, Rā et de tous les dieux, devenus ses dédoublements. Dans ce système, il importe que l'âme divine

---

1) Je ne rejette pas le témoignage des anciens sur ce point, comme on l'a fait: il n'est nullement inconciliable avec nos découvertes.

2) Parmi quelques formules du monothéisme auxquelles on n'a pas prêté l'attention qu'elles méritent, et que je rapporte dans mes *Études religieuses*, je signalerai tout particulièrement la suivante: « *Celui qui réside dans les dieux,* C'EST-À-DIRE L'UNIQUE ».

3) Circonstance intéressante, qui aide à comprendre comment le monothéisme égyptien prit les caractères du panthéisme.

soit nettement séparée du disque, cet œil droit de la Divinité. Tout hymne un peu développé établit la distinction avec soin [1]. Nous comprenons le rôle que joue maintenant une déesse, *œil de Rā*, qui personnifie le disque, « sert de parure au dieu, est la lumière » — dit un texte relatif à *Neχeb*, rapporté plus loin. Son intervention rend sensible la distinction entre le disque et la Divinité cachée. Cependant, confondue avec les coiffures et autres attributs de la lumière solaire, elle n'altère pas la conception monothéiste. Quand il n'était pas donné de faire disparaître l'image traditionnelle de l'astre rayonnant, cette déesse, en la représentant par son personnage symbolique, favorisa l'idée plus élevée qu'on se formait de la Divinité.

On reconnaît une création relativement récente. Les formules du sabéisme ne sont pas encore oubliées. A côté de passages qui la décrivent entourant le dieu invisible, assurant son lever et son triomphe, très-souvent, dans le même texte, le dieu se lève, brûle, éclaire, par lui-même: on le croirait toujours le disque matériel, si le scribe ne nous avertissait pas qu'il cache l'âme mystérieuse du père des dieux, venant chaque matin dans le disque vivifier ses créations.

L'étude complète des formes de la déesse-lumière nous obligerait à passer en revue sa presque totalité des figures féminines, grandes et petites, qui se pressent dans le Panthéon. Presque toutes — toutes, peut-être — arrivaient à usurper le rôle de la lumière.

Le fait demeure indépendant de son explication. Toutefois, avec ce que j'ai dit de sa raison d'être, la prépondérance d'une déesse-lumière se justifierait d'elle-même. Les prêtres, en imposant son type à toutes les formes féminines, obtenaient que les personnages mythologiques des déesses non-seulement ne fissent plus obstacle au dogme monothéiste, mais qu'ils servissent à le démontrer! Cette transformation rentrait d'ailleurs dans les développements réguliers, presque inconscients, de la religion. Nous verrons les déesses de triades, compagnes du Soleil, opérer si naturellement leur changement en figure symbolique de la lumière qu'on serait tenté d'y chercher le type premier de cette déesse. Or, de même que les anciens dieux le confondaient dans le dieu solaire, ou s'y rattachaient plus ou moins étroitement, les déesses placées à leur côté devenaient compagnes du Soleil, ou étaient toujours mêlées à ses mythes. Dès lors elles partageaient le sort de toutes les compagnes du Soleil.

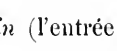
Les étudier l'une après l'autre laisserait la chance de retrouver les procédés particuliers et les changements successifs qui les amenèrent, chacune à son tour, au rôle commun;

---

1) Je me bornerai à un exemple remarquable, tiré des *Études égyptologiques* de M. PIERRET (I, 66): «Salut à toi, ô maître puissant, élevant la double plume! . . . . . Tu es le maître des *devenirs* nombreux (les naissances quotidiennes du Soleil), et des apparences (littéralement: des couleurs) qui le *cachent* dans l'*ut'a* à sa naissance», Loin d'adorer le disque, l'auteur de cette prière salue le *maître* des naissances solaires, sous l'*apparence* de l'*ut'a*, dans lequel il se *cache*, au lever du Soleil. Rapprochons des derniers mots le passage de l'hymne de Boulaq: «ô dieu Rā! . . . . ton nom est un mystère à ta naissance». La Divinité, que le Soleil révèle, lorsqu'il émerge de l'horizon, ne se dévoile pas; elle accomplit une naissance nouvelle, un «devenir», *χeper*, venant dans le disque: néanmoins son nom reste inconnu. Ce qui apparaît n'est pas le dieu, c'est ce qui le cache: nous dirions, ce qui le manifeste.

et, peut-être, de dégager la plus ancienne. Le plan de cet article ne comporte pas pareille recherche; quelques exemples me permettront d'élucider ce que j'ai avancé, et d'indiquer quelques-uns des problèmes à résoudre.

Je commence par Tafné. La sœur et compagne du dieu Shu représente peut-être la plus ancienne déesse-lumière. « Shu, fils de Rā, . . . . donnant sa pique contre les mauvais, — dit le papyrus Harris — (c'est le) dieu Rā qui passe dans le ciel supérieur au commencement du matin, pendant que Tafné, assise sur sa tête, donne sa flamme contre les ennemis de lui »[1]. Comment méconnaître la lumière personnifiée par Tafné sur le front du dieu? Shu, d'après le même papyrus, se cache dans son œil: Tafné, œil de Rā, est cet œil.

Les égyptologues ont vu généralement en Shu le dieu de la lumière. Je lui reconnais la valeur primitive de dieu du jour. Son nom veut dire *lumière*. La langue a conservé les expressions , *le matin* (l'entrée de Shu);  , *le soir* (le coucher de Shu). D'après un mythe osirien qui me paraît des plus anciens, Osiris ressuscite par les soins de Shu et de Tafné. Shu dans ce mythe est père d'Osiris. Une forme postérieure du mythe rattache Shu au cycle de Rā, avec Osiris et tous les dieux: *Shu fils de Rā* désigne de préférence le Soleil levant. Son existence ne contredit plus l'unité; un dieu-lumière portant secours au disque éteint en était la négation.

Que la sœur du dieu-lumière ait partagé de bonne heure sa signification, cela ne fait pas de doute[2]. Les plus anciens textes les associent dans le rôle que j'ai rappelé. Ils forment le groupe des deux lions, dont le Rituel garde le souvenir. Tafné, à tête de lionne, serait donc la plus ancienne déesse-lumière, modèle des autres. Les déesses léontocéphales, qui sont des déesses de la lumière, lui emprunteraient leur forme. A la différence des déesses mères des triades, lesquelles restent *simples* en prenant le rôle de la lumière, Tafné est double: nouveau trait d'un caractère solaire essentiel, primitif. Elle correspond alors aux deux régions et aux deux yeux qui servent de coiffures à ses deux personnes.

Unie d'ordinaire à Shu, son domaine est nécessairement plus étroit que celui de *Uat'i* et de *Neχeb*, déesses indépendantes, pouvant s'associer à tous les dieux solaires.

Uat'i et Neχeb forment un groupe.

La double Uat'i, Uat'i du Midi et Uat'i du Nord, une en deux personnes, œil de Rā, c'est-à-dire son disque, par conséquent, maîtresse du ciel et protectrice des deux terres, représentée par une vipère que coiffe le pschent, occupe souvent au haut des stèles, sous forme de deux uræus qui se partagent les deux diadèmes, , quelquefois de deux vautours empruntés à Neχeb, la place des *ut'a* symboliques. Ici l'uræus, ce déterminatif de l'œil (v. supra p. 115—116), devient le signe spécial d'une déesse œil.

J'emprunte à M. MASPERO la traduction du passage suivant[3]; il exprime curieusement l'idée du dédoublement d'Uat'i restant une, et son office de lumière. La déesse vient au défunt ressuscitant, assimilé au Soleil: « ELLE vient à toi, la déesse Uat'i, sous forme d'uræus « vivante[4], pour oindre ta tête de LEURS *flammes*. ELLE apparaît sur ta tête à *gauche*, elle

1) *Papyrus magique Harris*, pl. I, l. 4, s.

2) Règle générale de la mythologie égyptienne: la compagne d'un dieu, qu'elle soit sa mère, ou son épouse, ou sa sœur, représente le dieu lui-même, sous une forme féminine.

3) MASPERO, *Papyrus du Louvre*, p. 27—28.

4) J'aimerais mieux « sous forme d'uræus *qui se dresse* ». V. infra, p. 124, note 1.

« se lève sur ton front à *droite,* sans bruit; ELLES se lèvent sur ta tête en toute heure, comme « ELLES font à SON père Rā, et l'effroi que tu inspires s'agrandit grâce à ELLES parmi les « mânes vénérables, l'épouvante que tu répands se produit parmi les âmes sages, (parce que) « ta tête reçoit LEUR apparition et que ton front devient le lieu, où ELLES s'établissent sur ta « tête, comme le Soleil [1], sans s'écarter de toi à jamais » [2].

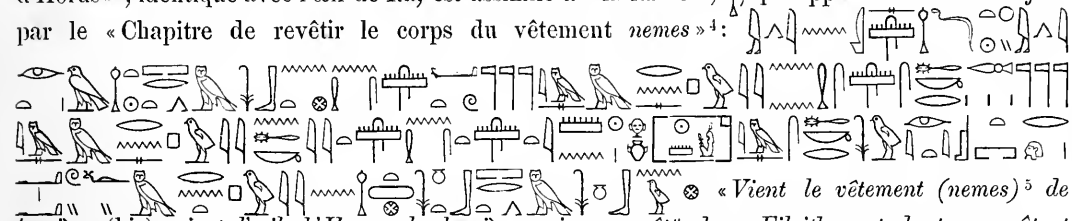
Neχeb, la déesse d'Eileithya, œil de Ra, remplit les fonctions de déesse-lumière. « L'œil d'Horus » [3], identique avec l'œil de Rā, est assimilé à « la lumière, , qui apparaît dans Eileithya » par le « Chapitre de revêtir le corps du vêtement *nemes* » [4]:  « *Vient le vêtement (nemes)* [5] *de lumière* (bis), *vient l'œil d'Horus, la lumière qui apparaît* [6] *dans Eileithya et dont se revêtent les dieux. C'est sous son nom de vêtement dont se parent les dieux! C'est sous son nom de parure dont Ammon-Rā se revêt dans le temple d'Abydos, et qui le décore, siégeant sur sa tête et ses bras! C'est sous ton* (?) *nom de Het'-khen, Nekheb apparaissant dans Eileithya!* » [7]

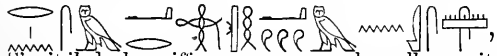
Image plus rare que les yeux, les , *bras* ou *côtés,* sont employés en variante. Le Soleil donne la lumière de ses deux [8]; il les perd et les recouvre, comme les yeux. « La tête et les » symbolisent la même chose que la tête et les yeux. *Neχeb,* qui siège sur la tête et les du Soleil Ammon-Rā, personnifie en effet l'œil d'Horus, disque dans lequel ce dieu repose; c'est pourquoi elle est « la lumière », , et le vêtement lumineux dont les dieux s'enveloppent et s'ornent. Voyons-la dans sa fonction: « O Osiris! . . . . . *Neχeb,* (la

---

1) *Sur la tête de toi (qui es alors) comme le Soleil.*

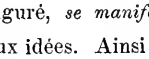
2) Elles exaucent le vœu formé pour le défunt: . . . « que devienne lumineux l'Osiris N. » L'étude de ce texte remarquable a été pour moi le point de départ des observations sur le dualisme exposées p. 161, s. de l'*hymne à Ammon.* Il n'y est pas question de Nekheb et d'Uat'i; cette dernière seulement est nommée, et elle apparaît à droite et à gauche de celui qu'elle protège en l'entourant: d'où son dualisme.

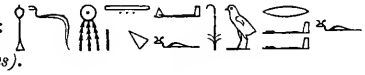
3) Pourquoi le disque est-il appelé ici œil d'Horus plutôt qu'œil de Rā? V. infra § V. Le dieu Rā avait accordé à son fils Horus qu'un de ses yeux (c'est celui que Nekheb est censée personnifier) régnât à Eileithya.

4)  , MARIETTE, *Abydos,* I, p. 43.

5) S'agit-il de la coiffure *nemes,* avec laquelle serait assimilée Nekheb siégeant sur la tête et les bras du dieu? On serait tenté de le croire. Mais il s'agit d'un objet qui *habille* le *corps* , et le déterminatif convient mieux au sens *étoffe* que possède aussi le mot *nemes,* qu'au sens de coiffure, qui amènerait le déterminatif .

6) signifie au propre *surgir,* d'où, au figuré, *se manifester.* Ce n'est pas un mot signifiant tantôt *sortir,* tantôt *apparaître;* il réunit toujours les deux idées. Ainsi quand l'inondation se retire, la terre sortant de l'eau apparaît, : elle *surgit* (D'Orb. 2/3).

7) C'est-à-dire: *c'est, sous le nom que tu portes à Eileithya, Nekheb apparaissant dans la demeure de Nekheb (Eileithya).* *het'-khen,* la lumière de khen, et  , la demeure de Nekheb, sont des noms d'Eileithya. — La lecture du second surtout reste douteuse.

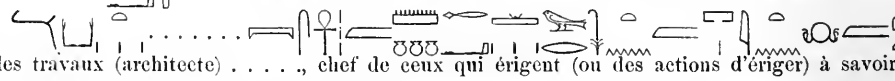
8) Par exemple, Louvre, C. 67, texte curieux, encore inédit:  (le graveur a rendu le groupe  par *un seul bras avec deux coudes).*

déesse qui est) dans Eileithya, te protège, préparant ton lever en qualité de maître du Midi et du Nord, étant elle, en vautour, à te protéger, (derrière toi?), étant elle, en vipère, établie sur ta tête: elle fait que tu te lèves comme (c'est-à-dire *en qualité de*) Rā, chaque jour.» On voit ici le dieu agir, triompher par la double lumière que symbolisent le vautour et l'uræus: c'est par elle qu'il se lève. Venant aussi au défunt pour le faire ressusciter comme le Soleil, la déesse fait paraître sa face comme une uræus qui se dresse[1], consume ses adversaires par la flamme, et sa face se change en une face excellente par ses deux yeux et resplendissante de lumière. Nous avons mentionné les yeux que recouvre le défunt ressuscitant, à propos de cette face d'Horus pourvue de ses yeux, allusion à la face du Soleil levant, et non du ciel que parcourent le Soleil et la Lune: l'homme était assimilé au Soleil, le Soleil était assimilé à l'homme; tous deux mouraient pour renaître. Ici la face du défunt se change en une face excellente par ses deux yeux et resplendissante de lumière, grâce aux soins de Neχeb personnifiant la lumière dont resplendissent le Soleil et l'homme à leur résurrection.

*Uat'i* de l'époque historique présente les traits essentiels d'une déesse-lumière: double, elle prend la forme de l'uræus solaire. Il semble que *Neχeb* conserve mieux les traces d'une origine étrangère. A la vérité, le vautour — son symbole propre, quoique, comme toute personnification de la lumière, elle puisse revêtir la forme d'uræus, de même que la forme de vautour s'étend à toutes les déesses — n'est pas suffisamment étudié, et le rôle maternel qu'on lui reconnaît, peut n'être pas le plus ancien[2]. Mais *Neχeb* règne sur les deux régions *sans se dédoubler encore*. Les *deux vautours* ne s'appellent pas tous les deux *Neχeb* (Neχeb du Midi et Neχeb du Nord); l'un est *Neχeb*, l'autre *Uat'i*, tandis que les deux uræus s'appellent tantôt tous deux *Uat'i*[3], tantôt *Neχeb* et *Uat'i*. En d'autres termes les deux vautours représentent toujours le groupe de *Neχeb* et d'*Uat'i*, dont nous allons parler.

Quoique, séparées, elles règnent chacune sur les deux régions, *Uat'i* et *Neχeb* forment aussi un groupe, où *Uat'i* exerçait les attributions spéciales d'une régente du Nord, *Neχeb*, celles d'une maîtresse du Midi. Dès les premières dynasties, l'uræus et le vautour sont les attributs respectifs des deux régions. Cette dualité de *Neχeb* et de *Uat'i* est tout à fait analogue à celle de Set et d'Horus qui se partageaient l'Egypte, quoiqu'ils représentassent tous deux le dieu unique qui gouverne la double Égypte et la double terre. Une explication s'offrait

---

1) Le sens premier de est *se dresser*. M. PIERRET a heureusement traduit un passage, ligne 4 de la *Prière de Ramsès IV à Osiris*, par: «Ton uræus se dresse à ma voix», et rapproché à ce propos du copte ⲟⲩⲣ, *adsurgere*. Il y a d'autres exemples. Ainsi dans les *Notices* de CHAMPOLLION II, 606: , *(l'Horus . . . . .) acclamé, lorsqu'il se lève sur le trône de son père*, où *ānχ* remplace le verbe ; dans les *Monuments divers* de M. MARIETTE, pl. 26, u, un fonctionnaire porte les titres de  , «directeur des travaux (architecte) . . . . ., chef de ceux qui érigent (ou des actions d'ériger) à savoir les monuments très-grands du roi dans *Pa-aten-m-χu-t*».

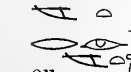
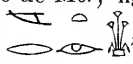
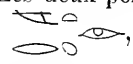
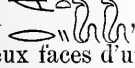
C'est de ce sens premier que dérivent ceux de *subsister* et de *vivre* (cf. *Hymne à Ammon-Rā*, p. 47 s.).

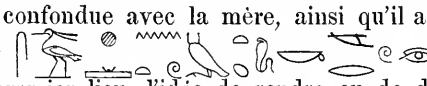
2) Le vautour de *Neχeb* planant dans l'espace remplace comme la vipère d'*Uat'i* l'œil que la déesse personnifie. Au dessus d'une inscription (L. D. III, 25, i) la figure d'un œil avec pattes, ailes et tête de vautour, rappelle l'équivalence de l'œil et du vautour, et l'identité de l'ut'a solaire avec la déesse vautour.

3) Comme c'est le cas dans le passage cité p. 122—123, où il ne s'agit pas de Uat'i et de Nekheb, mais de la double Uat'i: cf. MASPERO, *Papyrus du Louvre*, p. 82.

naturellement à l'esprit des religieux Égyptiens de l'époque pharaonique. Bouto, le sanctuaire de *Uat'i*, est au Nord du Delta. Eileithya, siége de *Neχeb*, au fond de l'Égypte méridionale. Cette situation justifiait l'attribution — si peu rigoureuse[1] — d'une souveraineté particulière, à chacune de ces déesses de la double lumière. A un autre point de vue, la déesse uræus *Uat'i* représente plus souvent la chaleur brûlante et castigatrice. *Neχeb*, déesse vautour, se montre surtout bienfaisante, maternelle[2]. Il est à remarquer que la dualité mâle de Set et d'Horus n'opposait pas seulement Set dieu d'une partie de l'Égypte à Horus dieu de l'autre partie. D'après le chapitre XVII du Todtenbuch, la dualité de Set et d'Horus, réunis en un dieu à deux têtes, représente la divinité qui récompense les bons et qui châtie les méchants.

Quelle est l'origine de ces distinctions? Toute mythologie tend à utiliser les noms divins, en spécialisant les rôles dans le système qu'elle poursuit. Mais il paraît plus probable que nous saisissons ici une dernière trace de la valeur antique de divinités confondues par la suite. Les unes, terribles, telles que Uat'i, Set. Les autres, secourables, telles que Horus, Neχeb. — Y eut-il avant la systématisation d'où sortit la religion pharaonique, avant la réunion de la Haute et de la Basse Égypte, des déesses régnant sur ces pays? Rattachées plus tard au culte solaire elles auraient étendu leur souveraineté sur les deux parties de l'Univers? La division terrestre transportée dans le ciel aurait même pu inspirer ou tout au moins favoriser l'idée première du dualisme solaire. L'attribution spéciale de *Neχeb* et de *Uat'i* serait un souvenir de leur valeur antique.

Le groupe si important de Nekheb et de Uat'i est pris parmi les grandes déesses de l'Égypte ayant leurs temples et leurs villes. Sur un plan secondaire on rencontre, jouant le même rôle, la double personnalité de *Mer*, figure purement mythologique. Les deux personnes  , *Mer-t du Midi*, et  , *Mer-t du Nord*, de la déesse  , *Mer-t*, ou  , *Mer-ti*, la double Mer-t, figurent assez souvent aux côtés d'un dieu ou sur les deux faces d'un monument. Par exemple *Mer-t qemā* est représentée sur le côté gauche et *Mer-t mehit* sur le côté droit du naos d'Amasis[3].

La double Mer-ti paraîtra bien pâle auprès de Nekheb et de Uat'i. Cependant *Mer-t qemā* est identifiée avec Nekheb, et l'identification de *Mer-t mehit* avec Uat'i n'est pas moins certaine. Mer-t est confondue avec la mère, ainsi qu'il arrive aux formes de la déesse lumière. Il est dit au Soleil:  [4], *ta mère Mer-t te fait* . *S-χu* exprime, en premier lieu, l'idée de rendre ou de devenir lumineux, c'est-à-dire de faire ressusciter ou de ressusciter. Le rôle de la mère est en effet de faire lever le dieu. En second lieu est réciter les formules magiques par la vertu desquelles la déesse obtient la résurrection du Soleil; M. DE HORRACK rend heureusement ce sens par « formules bienfaisantes »[5]. Ici je préfère la traduction « ta mère *Mer-t* te fait devenir à l'état de *χu* (de lumineux) », (à cause du déterminatif, et parce que est le pronom régime *direct* de

1) L'esprit de la symbolique solaire qui conçoit deux régions à droite et à gauche de ses divinités s'oppose à la rigueur.

2) De même *Bast* a pu être définie la « forme adoucie de la déesse Seχet » et celle qui « représente la chaleur bienfaisante » (P. PIERRET, *Catalogue de la salle historique*, p. 177).

3) V. P. PIERRET, *Et. ég.* I, 77.

4) *Pap. mag. Harris*, 5/3.

5) Correction apportée par l'auteur à sa traduction première « Invocations précieuses », ligne 1 des *Lamentations d'Isis*.

la deuxième personne, malgré la préposition qui le précède [1]; le sens « ta mère récite *pour toi* les incantations » amènerait le régime indirect. Le calendrier Sallier mentionne « l'apparition de Mer-t du Midi en avant de la Majesté de Tum-Rā-Hor-Khuti, vivifiant et donnant la force, lorsqu'elle fait l'acte de guider pour la Majesté de *Thot dans sa lumière* [2] en enchantant (?) par des incantations » [3]. Si la fin n'est pas claire, il résulte du commencement que la déesse Mer, dans le rôle où nous avons vu Nekheb (p. 124), marche devant le dieu et le guide.

est le nom de l'œil. Le soleil est un *Ut'a*, mais les deux yeux de cet *Ut'a* personnifié s'appellent (v. infra § VI). L'orthographe [4] du nom de la déesse invite à lui attribuer le sens d'*œil*, et à voir dans la double *Mer-ti* [5] une personnification directe des yeux solaires, . La variante [6] n'y fait pas obstacle; détermine l'idée de côté, par exemple dans , la droite, et , la gauche, et, *Mer-t* dédoublée, ses personnes se placent aux côtés du Soleil, à sa droite et à sa gauche. Les yeux du Soleil ont ses bras pour équivalents (v. supra p. 123). Les déesses *Mer-ti* sont figurées d'ailleurs le bras levé, indiquant la direction: le déterminatif pourrait encore faire allusion à ce rôle de la déesse qui guide le Soleil [7]. Cependant le sens d'*œil* n'est pas pleinement démontré; *Mer-t* est encore un nom de la vipère [8].

Les déesses citées jusqu'à présent apparaissent, par leur signification principale [9], déesses de la lumière: doubles à ce titre, sauf Nekheb, qui toutefois fait partie d'un groupe formant dualité.

Mais toutes les déesses, tant celles des triades, que celles qui restent en dehors, usurpent le rôle de la déesse-lumière, tout en restant simples. Il n'en est pas, peut-être, qui ne devienne *œil de Rā*.

Voyons en premier lieu comment le fait s'explique pour les déesses de triades.

On a supposé que dans les triades les déesses, épouses et mères, personnifiaient l'espace où le Soleil est engendré. Ni les titres de la déesse des triades, « illuminatrice des deux régions, maîtresse du ciel, régente de la double terre », ni les actes de cette personne divine dans les mythes solaires, ne permettent de le croire. Les formules « ta mère, le ciel — tu parcours le

---

1) , pronom personnel de la seconde personne, est toujours régime direct, comme de la troisième. Mais, comme ce dernier, il peut être précédé de . Peut-être ce fait grammatical offre-t-il le même cas que ces substantifs régimes directs précédés d'une préposition, le plus souvent , quelquefois aussi , et même .

2) *Thot dans sa lumière* semble une désignation du Soleil *Tum-Ra-Hor-Khuti*.

3) La déesse était appelée, à raison de ses incantations à vertu magique, *ur-t heqau, la grande des vertus magiques* (cf. infra, p. 130). Pour l'idée de magie, en pareil cas, cf. la belle publication de M. GOLENISCHEFF sur la stèle de METTERNICH.

4) MARIETTE, *Abydos* I, où se tient devant le roi; , *Pap. mag. Harris* etc.

5) *Todtenbuch*, ch. CXXII.

6) *Naos d'Amasis* cité ci-dessus; *Todtenbuch* etc.

7) Cf. BRUGSCH, *Dict.* p. 673, mot . — Les deux *Mer-ti* qui accompagnent le Nil font penser aussi au sens *rivage, quai*, que possède le mot .

8) Cf. la note 1, p. 116. Ne pas confondre les déesses *Mer-ti* avec les vipères malfaisantes que le défunt avait à combattre.

9) La plupart jouent bien aussi le rôle maternel, mais on dirait d'une usurpation: voyez p. 129.

ciel qui est ta mère », conservées, en mémoire d'un mythe ancien, par les hymnes solaires, au lieu de donner à cette mère le nom de la compagne ordinaire du dieu dans sa triade, l'appellent *Nu-t*. De même les tableaux, qui représentent la *déesse du ciel* enfantant le Soleil, et qui l'unissent aussi à Seb, couché, figurant la terre. On a étendu à tort aux déesses de triades, dont on ne voyait pas le sens, celui de Nu-t, qui en diffère profondément. L'idée des triades appartient à la symbolique solaire[1]: le dieu père y est toujours le Soleil qui s'engendre lui-même chaque matin; la déesse qui l'accompagne est à la fois son épouse et sa mère; plus exactement, sa forme féminine. C'est fécondée par le dieu de la terre, *Seb*, que la déesse du ciel donne naissance au Soleil: Nu-t est la mère sans être l'épouse du Soleil; elle n'est pas sa forme féminine; ni celle de Seb, son époux, mais non son fils. La Terre, le Ciel, le Soleil, restent trois divinités distinctes, quoique associées par le mythe d'Osiris fils de Seb et de Nu-t, qui perpétua le souvenir de cette imagination primitive, étrangère et évidemment antérieure aux triades du Soleil. La triade d'Osiris se complète avec Isis et Horus, trois divinités solaires[2]. Seb, Nut, Osiris, des dieux désignant la Terre, le Ciel, le Soleil, ne forment nulle part et ne pouvaient constituer une triade monothéiste. L'union féconde de Seb et de Nut nous reporte aux époques où le père et la mère du Soleil étaient de véritables divinités, le culte, un polythéisme.

Mais le mythe légendaire du Soleil enfant du ciel et de la terre disparaît presque au milieu des mythes d'âge plus récent, où le Soleil s'engendre *lui-même* dans le sein de son épouse. Au mythe d'Osiris, fils de Seb et de Nut, s'ajoute le mythe d'Osiris, enfant de Rā, , auquel se rattache celui d'Osiris défunt fécondant Isis pour renaître en Horus. Voilà le dieu des triades. Quant à la déesse, sa personnalité dut dès lors s'effacer. Que signifie une mère ayant pour mari le fils qu'elle conceevra? Le dieu qui s'engendre n'a pas de mère. Il est dit du Soleil, fécondateur[3] de sa mère, , qu'il *s'enfante*, aussi bien qu'il *s'engendre* lui-même: . Prise pour une figure du Soleil, qui s'enfantant lui-même est sa propre mère, de même que s'engendrant, il est son propre père, la déesse fut identifiée avec le dieu père. Les triades présentent un symbole curieux de l'astre qui renaît chaque jour de lui-même. Il est père, mère, enfant: son père, sa mère, son enfant. Trois personnes, autant de symboles du dieu qui se renouvelle chaque matin. La triade appartient à la période d'organisation monothéiste, de la prédominance du culte solaire. Avant sa création, les déesses ont dû avoir l'existence propre et réelle. Quelques-unes, comme Renen, Nut, etc., paraissent l'avoir conservée plus longtemps. Celles que la triade absorbe, associées à un dieu solaire, ou nées de son dédoublement[4], sont un aspect du dieu. Elles le représentent s'enfantant lui-même, mais c'est lui qu'elles représentent. S'il est le Soleil, elles sont le Soleil. Voilà pourquoi elles éclairent et portent partout les titres de «Mère divine, maîtresse du ciel, qui illumine la double terre ».

---

1) Cf. *Mélanges d'archéologie*, sixième fascicule, p. 253.

2) Malgré le jeu de mots auquel prête son nom, *Isis* ne personnifie pas l'espace. Le sens d'une divinité résulte de ses actes, non d'étymologies presque toujours douteuses. Isis éclaire, darde la flamme, règne sur les deux régions.

3) Pour , *fécondateur*, et non *mari*, cf. *Hymne à Ammon*, p. 39 s.

4) *Amen-t*, *Rā-t*, etc.

J'ai déjà eu occasion [1] de dire que les déesses-mères me paraissaient appartenir à la pure mythologie, au lieu de se rapporter à un dogme élevé, jugé inexplicable par le savant E. DE ROUGÉ [2] et ceux qui ont partagé ses vues. La mère n'existe que dans les mythes et les symboles qui mettent en jeu le Soleil. Arrivons au dogme. Dès qu'une composition s'élève à l'âme divine, la mère disparaît. Les passages qui parlent de l'âme unique rappelée par un nom solaire, n'hésitent pas à dire le dieu «sans père ni mère»: il est «devenu de lui-même» [3].

Ainsi la déesse épouse et mère du Soleil ne personnifie pas l'espace céleste, ce qui est l'attribution de Nut, épouse du dieu-terre. Aspect du Soleil, qui s'enfante de même qu'il s'engendre, là se borne sa signification mythologique, en tant qu'épouse et mère. Au point de vue du dogme, franchement monothéiste par la conception de l'âme universelle, et dégagé des idées de manifestations particulières, par exemple, par le Soleil, ou par le Nil, ou par la Lune, ou par la Terre, plus de triades, plus de déesses représentant la Divinité.

Que signifient alors les déesses-mères dont la figure survit dans la mythologie? Compagnes d'un disque qui n'est plus la Divinité, elles restaient le symbole de l'astre lumineux quand l'*âme* s'en était détachée. Quel rôle la mère pouvait-elle jouer par rapport à cette âme? C'est précisément alors que les textes mythologiques — lorsqu'il veulent montrer l'âme divine sous l'apparence solaire, comme c'est le cas le plus fréquent — font intervenir la personne symbolique de la Lumière. La mère s'y assimile sans difficulté. Le rôle convenait à sa nature: déjà elle représentait le disque et éclairait; déjà, épouse et mère, elle était privée d'une existence réelle. Et, au lieu de contredire le dogme nouveau, de quelle ressource n'est-elle pas aux scribes pour faire ressortir la différence entre la divinité cachée et l'astre par lequel celle-ci agit!

Le rôle de figure symbolique de la lumière ne résulte pas pour la mère du titre d'*illuminatrice* qu'elle porte comme face féminine du Soleil. Mais celui d'*œil de Rā* est décisif [4]. Le dieu n'est jamais l'œil: il habite son œil. Les textes montrent la mère, quel que soit son nom, assise sur la tête du dieu et éclairant pour lui. Enfin dans ce nouveau rôle, elle s'identifie avec la fille du dieu [5]. Ces faits démontrent que la mère subit une transformation. Aucune déesse de triade n'échappe à cette destinée.

Mais les déesses de triades ne sont pas les seules à perdre leur personnalité dans celle de la déesse-lumière.

Chaque dieu avait sa forme féminine. De là autant de déesses associées au Soleil, la mythologie assignant au dieu, leur compagnon, une place dans les mythes solaires.

Quelques déesses, encore peu étudiées, paraissent isolées primitivement. Elles prennent leur rôle dans le drame solaire et s'assimilent à la mère et, par suite, à la lumière. Telle Renen, déesse de l'abondance et des moissons, peut-être de la bonne fortune, prise pour la nourrice du jeune Soleil et confondue avec la mère et la lumière.

---

1) *Mélanges d'archéologie*, I. 1.

2) *Mémoire sur la statuette naophore du Vatican*, p. 31 de l'extrait.

3) Et appelé quelquefois «l'être double devenu de lui-même», sans doute comme père et fils, double aspect qui ne s'opposait pas à l'unité de l'être *unique sans excepter son fils*, .

4) Voyez pourtant à la fin de ce paragraphe l'interprétation différente de M. LEFÉBURE.

5) Voyez infra, p. 131.

En résumé, les déesses de toute origine s'assimilent à la lumière[1]; leurs titres, leurs actes le démontrent. C'est leur raison de subsister dans les mythes solaires qui font oublier les autres. — Ce sens commun amène l'emploi de l'uræus en déterminatif générique de leurs noms.

D'un autre côté, par suite de la confusion, il n'est pas rare que la déesse-lumière hérite des titres de la mère. Nous avons vu *Mer-t* mère du Soleil. La formule «conçu par » , enfanté par », fait des diadèmes du Midi et du Nord deux personnes de la mère. — L'*œuf* forme avec l'uræus et le signe du féminin le groupe déterminant tout nom de divinité féminine.

Au point de vue de l'origine il faut pourtant admettre des déesses de la lumière et des déesses-mères, celles-ci comprenant les déesses isolées qui finissent par s'identifier avec elles. Je ne crois pas que les déesses de la lumière soient toujours des personnalités au caractère maternel plus ou moins oublié, comme cela pourrait être réellement le cas de Neẖeb. Des traits distincts accusent des origines différentes.

La déesse-lumière est double; son rôle consiste à se dédoubler en deux figures de même nom placées à la droite et à la gauche du dieu qui vient dans le Soleil. Mère adoptive, elle est par naissance sœur du Soleil[2]. Léontocéphale ou vipère comme lui, elle s'associe à toutes ses formes, ne paraît pas, sauf Tafné, le dédoublement spécial de l'une.

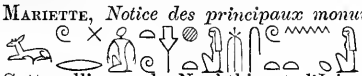
La déesse assimilée à la lumière dépend presque toujours d'un dieu sa forme mâle. Ses titres d'épouse et de mère sont fréquemment rappelés. Son symbole est le vautour[3]. En prenant le gouvernement des deux régions elle ne se dédouble pas. A peine doit-on noter une tendance de basse-époque à doter de la forme du duel quelques-uns de ses noms. Des groupements, analogues à celui de Nekheb et d'Uat'i, rendent le dualisme; tels ceux de Sati et d'Anouké, de Sekhet et de Bast, etc. Dans ce dernier le rôle castigateur appartient à Sekhet, le rôle bienfaisant à Bast, distinction déjà signalée à propos de Nekheb et d'Uat'i. Les tableaux et les bas-reliefs montrent toujours le dieu escorté de deux déesses. Le groupement de Sekhet et de Neith est consacré par les textes et par les figures. M. MARIETTE[4] signale un groupe de Ptah et de ces déesses, et la formule «conçu par Sekhet, enfanté par Neith»[5], démontre bien qu'on ne voyait qu'une divinité dans leurs deux personnes. Les textes expliquent qu'elles donnent la lumière aux côtés du dieu. Le groupement d'Isis et de Nephthis est le plus célèbre: les deux sœurs d'Osiris figurent à ses côtés avec les yeux symboliques. Des mythes qui conservent une tradition plus ancienne ne parlent que d'Isis. La plupart, obéissant à la tendance générale, lui associent Nephthis (l'épouse de Typhon![6]). Les sens du groupement n'est pas douteux. Isis et Nephthis dardent la flamme contre les ennemis du Soleil opposés à sa résurrection[7]. Le passage, jusqu'ici inexpliqué, du chapitre XVII du Rituel, qui assimile aux deux plumes les deux yeux, les deux déesses *Isis et*

1) Sans autre exception, peut-être, que celle de *Mā*, fille du Soleil, parmi les grandes déesses.

2) Pour Nekheb et Uat'i, voyez MASPERO, *Papyrus du Louvre*, p. 82—83.

3) Un fait éclaire le symbolisme du vautour. De même que le Soleil et sa compagne sont symbolisés par l'uræus, de même les Pharaons et les reines d'Égypte le portent au front. Mais les reines seules se coiffent du vautour des déesses-mères.

4) MARIETTE, *Notice des principaux monuments du musée de Boulaq.*

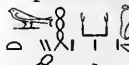
5)  (P. PIERRET, *Études*, I, 57).

6) Cette alliance de Nephthis et d'Isis a pu être inspirée par la dualité de Set et d'Horus dieux des deux régions.

7) P. PIERRET, *Études*, I, 23. Isis et Nephthis s'assimilent aux *Mer-ti* du Midi et du Nord.

*Nephthis,* les deux vipères [1], s'explique de lui-même, sans commentaire, dans le système que j'expose. Rappelons encore que Nekheb qui par son vautour symbolique et ses titres semblerait une déesse mère d'origine, n'arrive pas au dualisme personnel, mais forme un groupe avec Uat'i.

Une distinction persiste, par conséquent, entre les déesses qui usurpent le rôle de la lumière et celles à qui il appartient primitivement: tout indique que le type de déesse-lumière préexistait à la transformation de la mère. Je crois en reconnaître le premier modèle dans la double Tafne, sœur léontocéphale du dieu-lumière [2].

A l'origine la valeur de lumière dut appartenir à une déesse déterminée. Etendue à toutes, elle devenait une sorte de type abstrait, modèle sur lequel les scribes refirent chaque déesse. Souvent ils présentent la déesse de la lumière sans l'identifier avec aucune figure précise, en l'appelant de noms tels que la *maîtresse de la vie* ou *de l'être,* qui ne conviennent qu'à ce type, indépendant des formes du Panthéon, qu'ils avaient évidemment dans l'esprit. Au début du chapitre XV du Todtenbuch, elle est qualifiée la maîtresse de l'être: «(Combien) beau ton lever à l'horizon, lorsque la double terre est illuminée par ton »rayonnement! Tous les dieux se réjouissent, voyant le roi du ciel. *La maîtresse de l'être,* »sur ta tête, les diadèmes du midi et du nord étant affermis sur ton front, fait sa place »devant toi, certes, agissant [3], de l'avant de la barque, en repoussant pour toi tous tes »ennemis.» A la colonne 26 du même chapitre et dans l'hymne de Boulaq, l'appellation de *maîtresse de la vie,* qui lui convient si bien, désigne la déesse. Elle emprunte encore l'appellation de *grande des vertus magiques* , ou, au duel,  [4], ainsi que les précédentes, au Soleil: le dieu éclairant est appelé , *le grand des puissances magiques,* dans un passage que le papyrus Harris consacre à son lever. Le nom fait allusion à cette croyance, qui a laissé de nombreuses traces dans les compositions religieuses, que la résurrection du Soleil était l'effet surnaturel d'une puissance magique. L'instrument avec lequel on ouvrait la bouche du défunt pour lui rendre la parole et la vue est aussi appelé *ur-heqa:* voyez DEVÉRIA, dans les *Mélanges d'archéologie,* I, p. 5. Certains textes, relatifs à la résurrection du Soleil, confondent absolument les idées de divin, de surnaturel, de magique. La stèle de METTERNICH, publiée par M. GOLENISCHEFF, est fort instructive à cet égard. Comme M. PIERRET l'a remarqué, la qualification de *ur-t-heqa* s'applique fréquemment aux déesses léontocéphales: ce sont des formes de la déesse-lumière. Quand la déesse agit, c'est elle qui exerce le pouvoir magique par ses incantations; d'où son nom de *ur-t-heqa.* M. CHABAS dit très-bien de la divinité féminine ainsi dénommée qu'elle personnifiait la puissance divine, irrésistible: non toutefois qu'il s'agisse d'une puissance exercée par le simple

1) Le commentateur du chapitre XVII voit là autant d'expressions du «dualisme *mystérieux* dont »la doctrine égyptienne est si complètement pénétrée», et juge non moins obscurs que les deux plumes tous ces symboles par lesquels le glossateur les explique.

2) Je n'ai pas besoin de dire que dans ma pensée la *première* assimilation des deux yeux, des deux vipères, etc., et des deux déesses ne s'explique pas historiquement par la personnification des symboles. Des déesses ont fini par devenir purement symboliques, et se sont identifiées avec les divers symboles de la lumière: l'analogie a fait le reste.

3) se prend toujours en bonne part: c'est exécuter d'une manière parfaite; le mot marque souvent la manière d'agir du dieu créateur ou vivificateur.

4) L. D. III, 24, s/3.

effet de la volonté; les déesses relèvent le dieu mort par la vertu magique de leurs incantations, elles lui assurent ensuite l'empire du ciel en luttant pour lui et en brûlant ses ennemis.

Il faut ajouter à ces désignations de la déesse-lumière celles de et de qui ne doivent pas être prises pour de simples figures personnifiant les diadèmes, le rôle de ces personnifications est trop étendu: ainsi les déesses et ne se contentent pas d'éclairer; elles conçoivent et mettent au monde les dieux solaires. Même remarque relativement au nom de , *la lumineuse,* et même à celui d'uræus *(ārāret),* etc.

Les observations précédentes se rattachent naturellement à l'étude des yeux du disque. Un *ut'a* solaire, une déesse-lumière; deux yeux solaires pour le premier, deux personnes pour la seconde; les deux yeux en rapport constant avec les deux déesses; yeux et déesses en rapport avec le midi et le nord: qu'il me suffise d'en dégager ces points sur lesquels il eût été trop long d'insister à propos de chaque déesse. Ils confirment l'interprétation des yeux du disque, puisque les deux déesses qui avec les plumes, les vipères, les diadèmes, doivent offrir même sens que les yeux, ne représentent pas le Soleil et la Lune. L'intelligence de la glose précitée du chapitre XVII n'est pas la moindre preuve à l'appui de notre thèse.

Chemin faisant nous avons dû étudier le sens de l'œil de Rā et de la déesse qui le personnifie. Notre système permet de conserver partout au premier sa signification reconnue de disque solaire. Le système suivi par l'auteur des yeux d'Horus l'oblige à imaginer une valeur nouvelle pour expliquer le titre d'œil de Rā. Après une identification première des yeux d'Horus, le Soleil et la Lune, avec des régions célestes, l'œil de Rā aurait pris à son tour le sens de *Ciel;* et les déesses, «personnifications habituelles de »l'espace», auraient reçu cette qualification[1]. L'œil de Rā donne toujours la lumière et darde les rayons dont il perce les *Seba:* le sens de Ciel n'est jamais nécessaire. Quant à la personnification habituelle de l'espace par les déesses, c'est, il est vrai, une sorte d'axiome en égyptologie: cependant j'en demande la démonstration.

Le sens ordinaire de l'œil de Rā s'attachant à la déesse qui le personnifie nous conduit à la constation d'idées des plus élevées dont l'examen approfondi ne pourra être séparé de l'étude du monothéisme. Grâce à cette imagination l'*âme* était montrée abstraite du disque, et les déesses assimilées au disque prenaient dans la mythologie de la période monothéiste un sens en harmonie avec le dogme et conséquent avec la tendance à rattacher aux formes solaires toute figure divine. Les déesses arrivées à l'unité, la divinité féminine symbolisa la manifestation divine par la lumière. De là son importance de plus en plus grande à mesure qu'on descend vers les basses-époques. De là aussi la confusion de la déesse-lumière avec la *Vérité (Mā),* fille du Soleil, et la manifestation divine par excellence. L'étude de cette dernière évolution, d'autant plus facile à comprendre que la *Vérité,* principe de tout ordre et de toute existence, était établie par la lumière, ne rentre pas dans notre cadre.

L'étude de la double déesse de la lumière devait précéder celle des yeux du disque dans le mythe, objet du paragraphe auquel nous arrivons.

1) *Yeux d'Horus,* page 104, s.

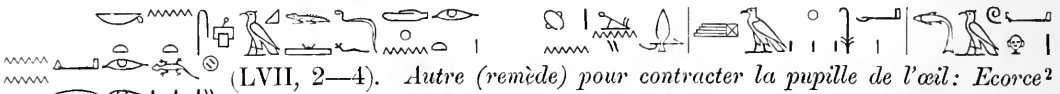
EUGÈNE GRÉBAUT.

# VARIA.

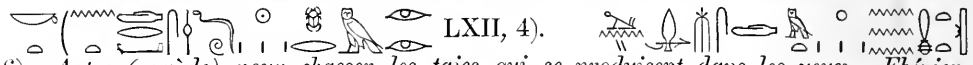
## I. Le du papyrus Ebers et l'ebenus de Pline, par M. LORET.

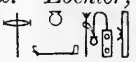
On lit dans Pline: «..... Scobem ejus (sc. ebeni) oculis unice mederi dicunt, ligno-«que ad cotem trito cum passo caliginem discuti, ex aqua vero radice albugines oculorum ...»[1].

Il y a, dans le papyrus Ebers, trois passages dans lesquels se rencontre le nom de l'ébénier; tous trois sont relatifs aux maux d'yeux.



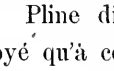
(LVII, 2—4). *Autre (remède) pour contracter la pupille de l'œil: Ecorce*[2] *d'ébénier, 1; sa du Midi, 1. Faire macérer dans l'eau, mettre sur les yeux, beaucoup de fois.*



LXII, 4). (LXII, 6). *Autre (remède) pour chasser les taies qui se produisent dans les yeux. Ébénier, stibium, eau. Agir comme ci-dessus* (c'est-à-dire: *broyer très fin, mettre sur les yeux* 

LXII, 5—6).

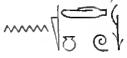
(LXII, 18—22). *Autre remède pour chasser l'écoulement*[3], *l'obscurcissement de la vue*[4], *l'inflammation*[5], *et les douleurs qui se produisent dans les yeux. Khetâua, 1; ut'a, 1; graines de citrons(?), 1; «oreille» d'acacia nilotica, 1; écorce d'ébénier, 1; eau de qebu, 1. En faire une masse homogène, lui donner la forme d'un pain «fušeš»*[6], *la faire sécher, la faire macérer dans l'eau, puis ensuite la placer sur les yeux.*

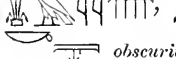
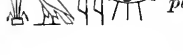
On voit, par la comparaison de ces deux textes, que les Romains et les Égyptiens attribuaient à l'ébénier des propriétés identiques. Pline dit que l'ébénier est un remède souverain pour les yeux, et on ne le trouve employé qu'à cet usage dans le papyrus Ebers. Il dit en outre que cette plante fait disparaître la taie et l'obscureissement de la vue, ce qui rend textuellement l'égyptien «albugo» et  «caligo».

Je compte donner, d'ici peu, un travail analogue, au sujet de plusieurs autres plantes égyptiennes citées par Pline.

VICTOR LORET.

1) Pline, *Hist. nat.*, lib. XXIV, cap. 11 (52).

2)  l. Ce signe qui a quelquefois la valeur me semble mis pour Comp. dont la «Variante » est (BRUGSCH et DÜMICHEN, *Rec.* IV, 83, 1—2).

3) Comp.  *pluie*, et  *pleurer.*

4) Comp. *obscurité, ténèbres.*

5) Comp. *augmenter, accroître.*

6) Comp. ⲟⲟⲩϣ, ⲱⲟⲩϣ *puls, pulmentum, athera.*

## II. Petites notes de critique et de philologie, par KARL PIEHL.

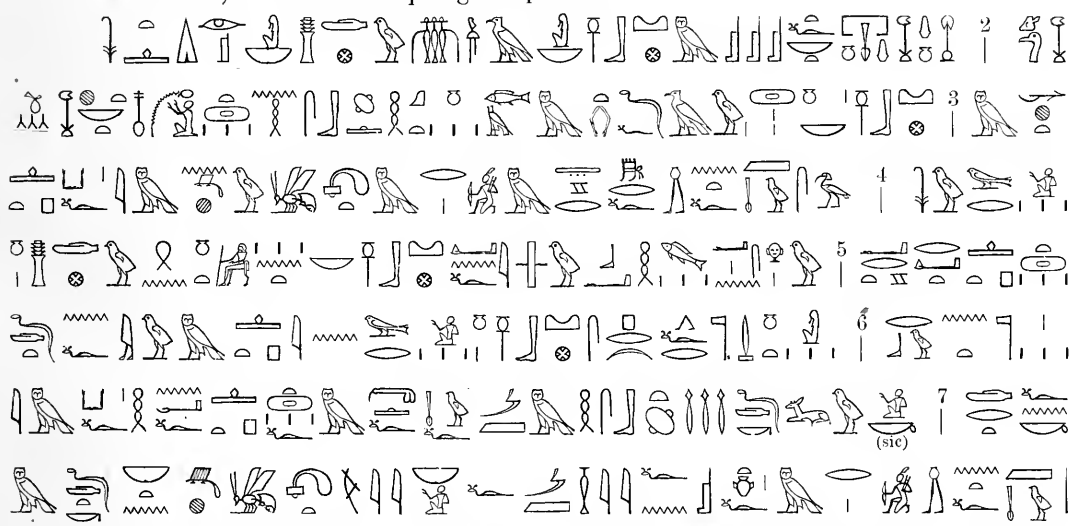
§ 1. Dans un ouvrage [1], qui a paru il y a six ans, M. LIEBLEIN a fait ressortir la valeur scientifique des monuments égyptiens de Bispegaard. Exposés, comme ils sont, à l'intempérie du climat du Nord, ils sont voués, dans un avenir peu éloigné, à une destruction certaine. C'est donc une tâche utile que celle de les copier tandis qu'ils sont encore intacts. J'en choisis, pour la présente communication, deux qui m'ont paru des plus intéressants.

A. Grande stèle en pierre calcaire, datant de la XII[e] dynastie.

Au centre, on voit une scène d'offrande, finement sculptée en relief. A droite, un personnage est debout, en adoration, devant une table d'offrandes. De l'autre côté, un homme, assis, respire l'odeur d'une fleur de lotus épanouie, qu'il porte à son nez. Au-dessus de cette représentation se déploie une inscription en trois lignes:

« *Salutations à Chent-amenti, contemplation des beautés d'Apmatennou, passer avec le grand dieu en toutes ses expéditions* [2], *par le chef* [3] *des archers de tout le pays Antef, le véridique* ».

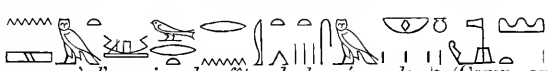
Au-dessous, un texte de sept lignes que voici:




« *Proscynème à Osiris, seigneur de Mendès, Chentamenti, seigneur d'Abydos, dans toutes ses places, pour qu'il donne des provisions en milliers de pain et de bière, en milliers de bœufs*

---

1) *Die ägyptischen Denkmäler in St. Petersburg, Helsingfors, Upsala und Copenhagen.* Christiania 1873, page 77.

2) Cf. Louvre 63:  *(partir avec) « la grande barque de Neschem en ses courses à l'occasion des fêtes de la nécropole ».* (Comp. aussi DÜMICHEN, *Kalender-Inschriften,* XLIII, 13.)

3) Je regarde le titre comme composé de la préposition et du substantif : » *celui qui est dans la bouche* » des individus qui lui sont subordonnés.

*et d'oies, en milliers de linge et de drap, en milliers de toutes choses bonnes et pures, des pains sans nombre, de la bière, de la liqueur*[1], *des aliments du seigneur d'Abydos, lorsque son ka*[2] *s'y repose — au parfait, le chancelier, le chef des archers de tout le pays Antef, le véridique. Que le célèbrent les grands de Mendès, les favoris du seigneur d'Abydos, que lui tendent leurs mains les ancêtres*[3] *à Uart*[4]*, qui donne des offrandes, que lui disent «« viens! en paix »» les grands d'Abydos, qu'il parvienne aux génies funéraires, vers les lieux des dieux, son ka étant avec lui, ses offrandes devant lui, sa parole vraie au compte rendu devant le très-grand (Thoth); si tu dis je t'invoque (récompense?), il te donne d'après toutes tes paroles*[5] *— à toi, le parfait, le chancelier qui aime en vérité son maître, qui accomplit ses ordres, résidant dans son cœur, le chef des archers Antef, le véridique*».

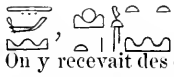
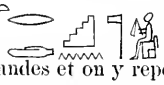
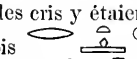
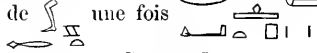
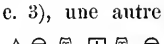
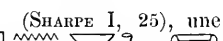
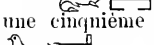
B. Fragment de stèle en pierre calcaire. L'inscription, tracée en très beaux hiéroglyphes, est, excepté la première ligne, entièrement conservée. Elle forme la fin d'un texte magique, composé pour le même personnage que celui qui couvre les planches IX—XII du premier volume des *Egyptian Inscriptions* de M. SHARPE[6]. Aussi, le style des deux inscriptions présente-t-il beaucoup de conformité.

---

1) *Transactions of the Society of Biblical Archaeology.* Vol. V, page 557.

2) J'ai adopté les vues qu'a exprimées M. MASPERO dans son mémoire «*Histoire des âmes dans l'Égypte ancienne*» sur cette matière.

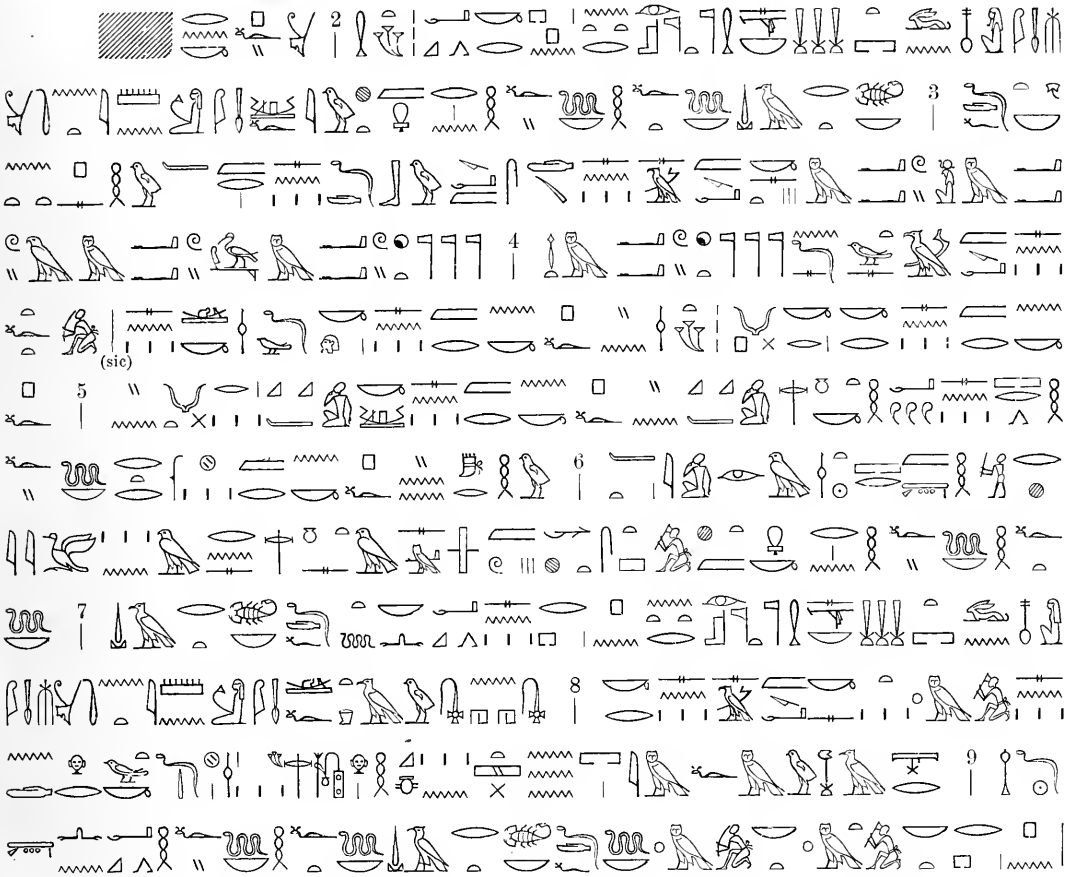
3) Cf. SHARPE, *Eg. Inscr.* I, 87:

4) Le est une localité, située dans l'ouest, souvent mentionnée en parallélisme avec  , ou  (SHARPE, *Loc. laud.* I, pl. 18, 109; Louvre, c. 15, 170; Leyde, V. 8 etc.) On y recevait des offrandes et on y reposait; mais on y était aussi sujet à la crainte, et on pouvait, sous l'impression de ce sentiment, pousser des cris, ou bien des cris y étaient poussés par les monstres de l'enfer. En effet, on trouve comme qualifications de une fois  (Louvre c. 3), une autre fois (SHARPE I, 18), une troisième  (SHARPE I, 25), une quatrième  (SHARPE I, 78; Louvre c. 3, c. 15 etc.), une cinquième  (Copenhague, n° 14) etc. — La différence présumée entre et  (PIERRET, *Vocabulaire hiéroyl.* pp. 88, 89) n'existe pas, comme le démontre la comparaison de C 3 et C 15 du Louvre avec le texte de SHARPE I, 78.

5) La traduction de la clause finale est donnée sous toute réserve. D'abord le  dans peut être explétif, comme dans l'inscription d'Ahmès, l. 8: , ce que je traduis: «*On était à combattre sur l'eau, appelée le lac d'Avaris*» (M. LE PAGE RENOUF traduit dans les *Records of the Past.* VI, p. 7: «*We fought upon the canal of Patetku of Avaris*»). Le mot manque de déterminatif. Enfin les trois donnent à penser. Peut-être, le premier seul, appartient-il au groupe précédant. La traduction serait alors: «*Le deux fois grand en disant: je te récompense(?), te donne d'après tes paroles*». Encore une interprétation est possible: «*que tes paroles soient grandes, que ton Fu(?) te traite comme tu l'a mérité*». — Le mot doit probablement être rapproché de que donne le dictionnaire de M. BRUGSCH, p. 177: .

6) Le texte a été traité en partie par M. CHABAS (*Athen. Français* 1856, page 44). — Pour contribuer à compléter la liste de textes magiques, que donne M. GOLENISCHEFF dans son excellent ouvrage «*Metternichstele*», nous rappelons que, outre le fragment de Bispegaard, il y a au musée de Stockholm, un torse à inscriptions analogues à celles du torse de Naples, et un sarcophage (n° 1er du catalogue de M. LIEBLEIN), qui, de même que le sarcophage du musée de Leyde (LEEMANS, *Monum.* III. l. 24), contient une version du commencement du texte reproduit dans l'ouvrage de SHARPE.

Ce genre de textes, où bien de l'importance est attachée à la parole *prononcée*, mérite assurément de fixer l'attention des savants, surtout à cause de la lumière qu'ils peuvent répandre sur le développement de la prononciation de la langue égyptienne. Sans doute, le fragment que je donne ici ne manquera pas d'intérêt même sous ce rapport.




. . . . . « *en ton nom de fleur de hont*[1]. *Entre dans cette demeure où est*[2] *l'Osiris, le père divin, le prophète de Chem, seigneur de Sennu, Unnefer, le véridique, fils de la dame Tentamen, la véridique, et la bouche sera fermée de toute espèce de reptiles qui mordent avec leur gueule et piquent par leur queue. Frappe-les par les mains de Ra, par les mains d'Horus, par les mains de Thoth, par les mains du grand et du petit cycle divin, qui tuent leurs ennemis*[3] *là où tu es. Détruis leur tête en ton nom remarquable de fleur de het, ouvre ta bouche contre eux en ton nom remarquable de apro, mange d'eux en ton nom de mangeur, broie*[4] *leurs*

1) Mon estampage porte à la ligne 1, , ailleurs le nom de la plante magique de notre texte est écrit . Comp. GOLENISCHEFF, *Loc. laud.*, page 10, note 11.

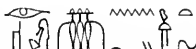
2) Nous avons étudié ce passage dans le *Journal* de Berlin XVII, page 32. Quant à l'usage de , le texte de SHARPE (I, pl. 12, l. 17) offre un exemple identique avec le nôtre.

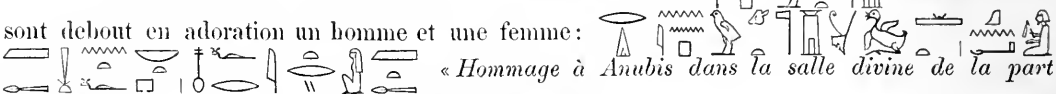
3) Le mot m'est inconnu, peut-être est-il fautif pour .

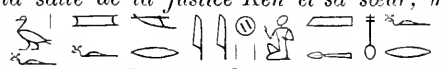
4) L'allitération, si commune dans les formules magiques, revient ici dans les quatre phrases parallèles.

*membres — chaque reptile sortant à son heure — en ton nom de neter-hu*[1]. *Oh, œil lumineux d'Horus, qui sort de la terre — tueur des ennemis*[2] *d'Horus est son nom — et qui protège son dieu contre les champions de Set, ferme la gueule de toute sorte de reptiles afin qu'ils n'entrent pas dans cette demeure de l'Osiris Unnefer, fils de Tentamen. Que ta flamme les brûle. Frappe-les!*[3] *Qu'ils meurent par crainte de toi. A prononcer une fois. — Des fleurs de het pilées dans de la bière. En asperger la maison, depuis le soir jusqu'au matin*[4]. *Cela fait, il n'entre aucune sorte de reptiles, rien de mortifère dans cette demeure.* »

§ 2. Au Campo Santo de Pise, il y a quelques monuments égyptiens, malheureusement presque tous mutilés. Une notice écrite sur le lieu nous a fourni l'indication de leur provenance, que voici: *Gaetano Rosellini riportò da Tebe di Egitto e donò a questo insigne Camposanto l'an* (sic) *1830.* Nous n'en citerons que deux.

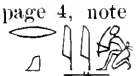
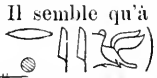
L'un, fragment en pierre calcaire, représente  en face duquel se tenait debout un personnage, dont il ne reste que les bras levés. Au-dessus sont tracés deux cartouches:

L'autre monument nous fait voir un chacal couché devant lequel sont debout en adoration un homme et une femme:  « *Hommage à Anubis dans la salle divine de la part du graveur*[5] *Ken et de sa sœur, madame Nofritari* ».

Ces mêmes personnages se retrouvent sur une stèle de Copenhague (n° 13 dans le catalogue), dont je me permets de reproduire ici l'inscription. Il y a deux registres. Au premier, nous voyons « *L'Osiris, le flabellifère à la salle de la justice Ken et sa sœur, madame Nofritari* », recevant une libation de la part de  « *Son fils aimé Meriti*[6] *(qui dit) heureusement, en paix* ». Le second registre nous montre le même individu ouvrant la bouche

---

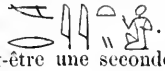
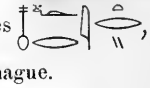
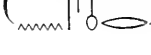
1) celui qui hache avec l'instrument *hou*.

2) Cf. GOLENISCHEFF, *Loc. laud.*, page 4, note 8. Il semble qu'à l'époque, où a été conçue notre inscription, les sons de et (des mots  et  se sont confondus.

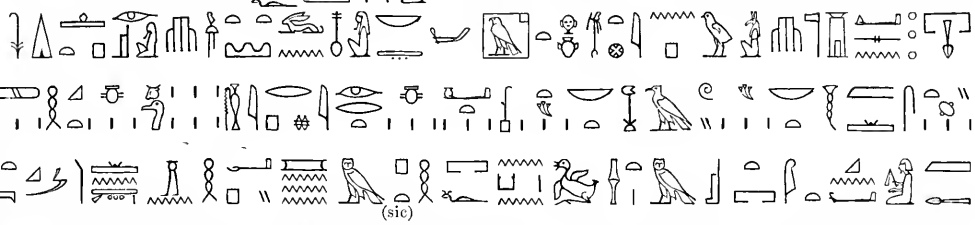
3) On voit la diversité d'emploi entre et de notre texte.

4) Une expression semblable se trouve dans le texte de SHARPE (p. 11, l. 14). L'interprétation qu'en a donnée M. CHABAS (*Athen. Française* V, p. 45) doit être préférée à celle de M. DE ROUGÉ (ibidem, p. 46), comme le montre notre texte.

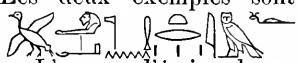
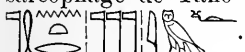
5) Cf. *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, XIV, p. 146.

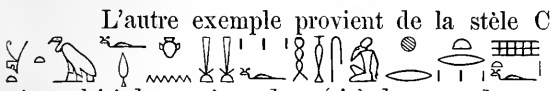
6) Certaines observations, que je vais exposer d'autre part, m'ont porté à m'écarter de l'opinion de M. LIEBLEIN (l'ouvrage précité, page 12) relativement à la lecture de noms propres, se terminant par . On n'a qu'à regarder la stèle 33 de Turin, où sont énumérés les mêmes individus que ceux de notre monument, à l'exception de la femme. Le nom du fils est  . Probablement, ce sont des membres de la même famille; le nom représente peut-être une seconde femme épousée après  , ou peut-être un simple surnom  de la personne nommée à Pise et à Copenhague.

de son père:
Meriti portant à la main le *nou* applique cet instrument à la bouche du défunt momifié. Outre Nofritari figure encore « *son fils Hui* ». Le troisième registre contient:


(sic)

« *Proscynème à Osiris Khent-amenti, Unnefer seigneur de Toser, Hathor dans Thèbes, Anepou dans la salle divine, afin qu'ils donnent des offrandes en pain, bière, bœufs, oies, eau fraîche, vin, lait, des présents de tous les végétaux, de tous les arbres odoriférants, que donne le ciel et produit la terre, que le Nil apporte de sa retraite cachée, au ka du graveur à la salle de la justice, Ken, le véridique.* »

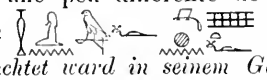
§ 3. Le précieux dictionnaire de M. PIERRET donne, page 676, un mot rapproché du copte ⲧⲏⲣ, dont l'existence me paraît douteuse. Les deux passages de textes que l'auteur cite en faveur de son opinion ne justifient nullement le rapprochement qu'il a cru pouvoir faire. Les deux exemples sont tirés de monuments du Louvre. Celui du sarcophage de Taho  a pour variante (ligne 15 du couvercle)  . L'usage d'écrire le mot phonétiquement, date au moins de la XX^e^ dynastie comme l'a fait ressortir, il y a quelque temps, M. MASPERO [1]. De l'autre côté, l'habitude de répéter outre mesure le signe hiéroglyphique  est bien connue; on n'a qu'à feuilleter le papyrus Abbott pour en trouver des exemples en abondance. Du reste, les signes hiératiques pour  et se sont entièrement confondus. Nous traduirons donc le passage en question: « *le chef, prophète des dieux qui y sont* », au lieu de, comme l'a fait M. PIERRET: « *le chef de tous les prophètes qui y sont* ».

L'autre exemple provient de la stèle C 86, et a la teneur suivante:  que le lexicologue rend par « *estimé de son père, chéri de sa mère, dans* (sic) *le cœur de ses camarades, aimé de tous ceux de son nome* ». Le reste de la traduction admis, nous croyons que la phrase finale doit s'interpréter d'une autre façon: « *aimé des gens de son nome* ». En d'autres mots, nous supposons, que la forme résulte d'une faute du graveur, ou peut-être du dessinateur, qui a pu confondre les signes hiératiques de ce groupe. Des fautes de graveur comme , etc., se voient partout dans les textes, et nous croyons inutile d'en donner des preuves plus détaillées, nous bornant à renvoyer à ce que dit M. LE PAGE RENOUF [2] à ce sujet.

Quant au copte ⲧⲏⲣ, son équivalent hiéroglyphique est très usité, et son usage fréquent; mais jusqu'ici je ne l'ai jamais vu écrit avec une orthographe qui nous permît de le rapprocher du groupe supposé .

1) *Mélanges d'archéologie égypt. et assyr.* I, p. 140.

2) *Zeitschrift*, XV, p. 101.

Le passage de la stèle C 86 nous suggère pour la ligne 19 de la stèle de Naples une interprétation une peu différente de celle qu'a donnée depuis peu M. BRUGSCH [1]. Le monument porte ici  ce qu'il a interprété « *preiset ihr das Bild des Göttlichen, welcher geachtet ward in seinem Gau* », au lieu de « *celui qui est dans la faveur de son dieu, estimé de son nome* », comme nous force à traduire le texte cité.

(Sera continué.)

Stockholm, le 27 juin 1879.

KARL PIEHL.

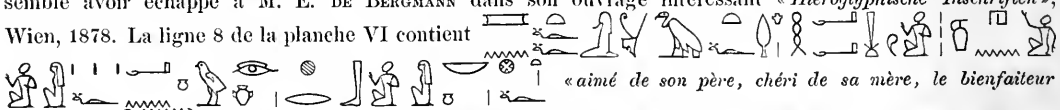
## III. Le Souphis II de Manéthon, par F. ROBIOU.

On sait que le nom de Xufu, le Souphis de Manéthon, le Chéops d'Hérodote, ne se trouve pas seul tracé en rouge sur les parois calcaires de certaines pièces de la grande pyramide. On y trouve aussi le nom d'un Xnum-Xufu, accompagné de divers hiéroglyphes, dont l'un est la couronne de la Haute Égypte, surmontant une corbeille, signe de domination [2].

Ce Xnum-Xufu ne serait-il pas le Souphis II de Manéthon, le Saophis II d'Eratosthène; et n'aurait-il pas été, au moins pendant quelque temps, un roi contemporain de Xufu et régnant dans l'Égypte supérieure? Diodore, aussi bien qu'Hérodote, fait du roi Khephren *(Xafra)*, auteur de la 2de pyramide, le père et successeur de Xufu. Ces deux noms se suivent aussi sans intermédiaire dans les inscriptions de la « grande favorite de Xufu » et du « prophète *(nuter-hen)* d'Isis » reproduites aux pages 37 et 45 du mémoire de M. DE ROUGÉ sur les six premières dynasties; mais le même ouvrage (p. 52) nous rappelle que la table de Saqqarah et celle de Séti à Abydos intercalent entre Xufu et Xafra un roi, nommé Ratutf, dont on connaît aussi un prophète. Ce nom ne serait-il pas le prénom de Xnum-Xufu, qui n'ayant jamais régné à Memphis, pouvait être inscrit en omis dans les listes royales sans qu'il y eût erreur formelle dans l'un ou l'autre cas?

On expliquerait ainsi l'omission complète du nom de Xafra dans les listes égyptogrecques: Manéthon trouvant dans ses livres qu'un frère de Xufu, nommé Xnum-Xufu, a figuré

---

1) *Geschichte Aegyptens*, p. 764. Le phonétique du signe (Cf. BRUGSCH, *Dictionnaire*, p. 991) semble avoir échappé à M. E. DE BERGMANN dans son ouvrage intéressant « *Hieroglyphische Inschriften* », Wien, 1878. La ligne 8 de la planche VI contient  « *aimé de son père, chéri de sa mère, le bienfaiteur chez* (lisez ) *ses frères, l'ami de ses camarades, cœur bon devant chaque individu de sa ville* » où l'auteur prend pour déterminatif du mot . Cf. ci-dessus et la stèle de du Vatican: (sic).

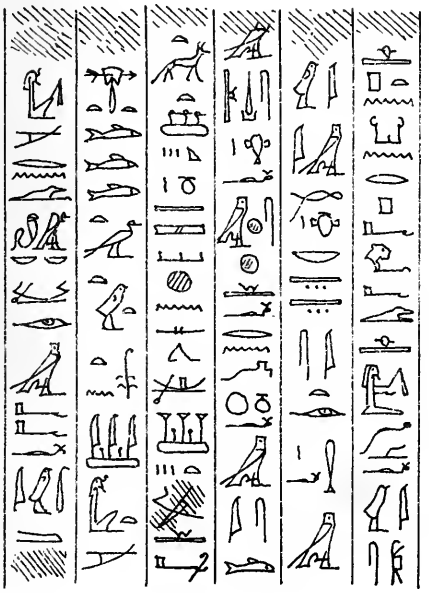
2) Voyez la lettre de LEPSIUS à M. CHARLES LENORMANT.

parmi les rois d'Égypte, et, d'autre part, qu'un frère de Xufu lui a immédiatement succédé (à Memphis), a confondu ces deux personnages en omettant la désignation additionnelle Xnum. Cette explication est d'autant plus admissible que Manéthon et les historiens grecs s'accordent pour attribuer plus d'un siècle aux règnes additionnés des deux frères, chose parfaitement vraisemblable si ces chiffres se rapportent à des règnes simultanés, l'idée d'un long règne ayant été transportée par les Grecs à celui du troisième frère, successeur réel du roi Xufu à Memphis.

FÉLIX ROBIOU.

Statuette du Musée de Marseille.

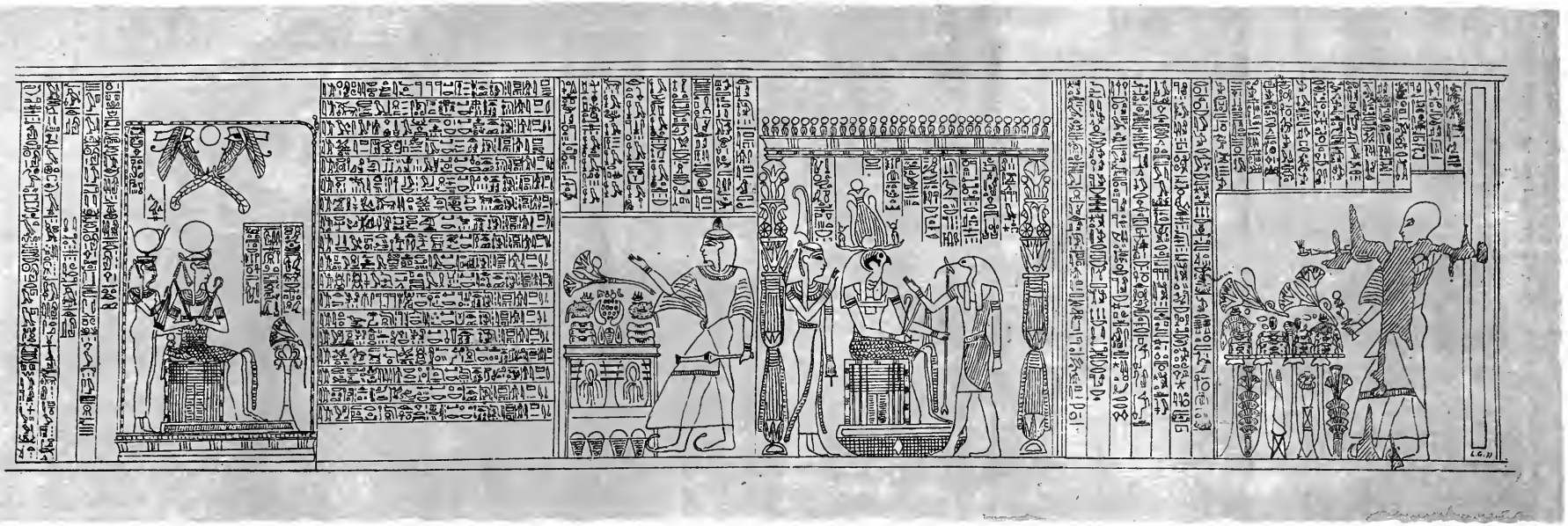
Droite.

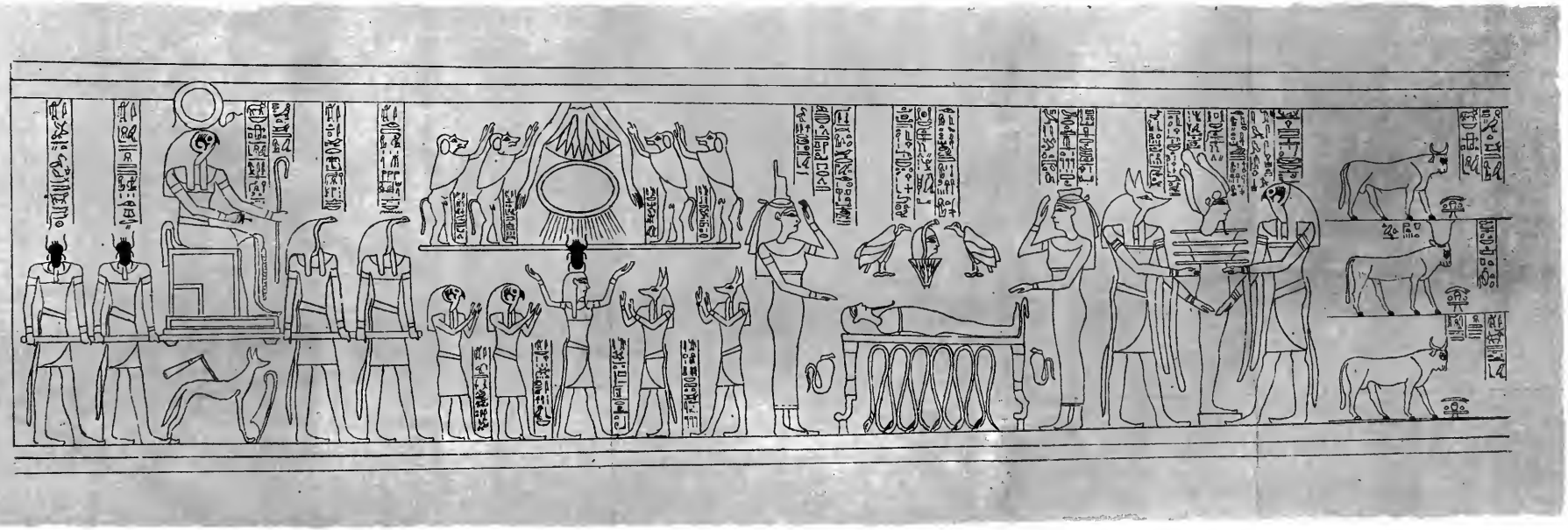


Gauche.

PARIS. IMP. MONCHARMONT, 4, PL. DES VICTOIRES.

E. Goslin ml. 1878.





MASPERO (G.). Une enquête judiciaire à Thèbes au temps de la xx^e dynastie. Étude sur le papyrus Abbott. 1 vol. in-4°. 7 fr. 50

— — Du genre épistolaire chez les anciens Égyptiens de l'époque pharaonique. 1 vol. gr. in-8°. 10 fr.

— — De Carchemis oppidi situ et historiâ antiquissimâ. Accedunt nonnulla de Pedaso Homericâ. gr. in-8° avec 3 cartes. 4 fr.

— — Mémoire sur quelques papyrus du Louvre. 1 vol. in-4°, orné de 14 planches fac-simile. 20 fr.

MÉLANGES d'archéologie égyptienne et assyrienne. T. I à III, in-4, chaque vol. 10 fr.

Cette publication a lieu par volumes de 20 feuilles d'impression divisés en fascicules paraissant à des époques indéterminées.

Le 4^e volume est en cours de publication. — Aucun fascicule n'est vendu séparément.

OPPERT (J.). Mémoire sur les rapports de l'Égypte et de l'Assyrie dans l'antiquité, éclaircis par l'étude des textes cunéiformes. 1 vol. in-4°. 12 fr.

LE PAPYRUS DE NEB-QED (exemplaire hiéroglyphique du Livre des Morts) reproduit, décrit et précédé d'une introduction mythologique, par T. Devéria, avec la traduction du texte par M. Pierret. gr. in-f°, 12 planches et 9 pages de texte. 50 fr.

Le même ouvrage avec les planches retouchées au pinceau. 65 fr.

PIERRET (P.). Études égyptologiques comprenant le texte et la traduction d'une stèle éthiopienne inédite et de divers manuscrits religieux, avec un glossaire égyptien-grec du décret de Canope. 1 vol. in-4°. 20 fr.

— — Recueil d'inscriptions inédites du musée égyptien du Louvre traduites et commentées. Première et deuxième parties avec table et glossaire. 50 fr.

(Ces trois ouvrages forment les 1^re, 2^e et 8^e livraisons des Études égyptologiques.)

— — Vocabulaire hiéroglyphique comprenant les mots de la langue, les noms géographiques, divins, royaux et historiques classés alphabétiquement; accompagné d'un vocabulaire français-hiéroglyphique. 10 fascicules. 60 fr.

— — Essai sur la mythologie égyptienne. 1 vol gr. in-8°. 7 fr. 50.

RECUEIL de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes. Tome I^er, 1^re, 2^e et 3^e livraisons. 30 fr.

REVILLOUT (E.). Papyrus coptes. Actes et contrats des musées égyptiens de Boulaq et du Louvre. 1^er fasc. Textes et fac-simile (forme la 5^e livr. des Études égyptologiques.) 25 fr.

— — Apocryphes coptes du Nouveau testament. Textes. 1^er fascicule. (Forme la 7^e livraison des Études égyptologiques.) 25 fr.

— — Chrestomathie démotique. 1 vol. en 4 fascicules. in-4°. (Sous presse.) 100 fr.

RITUEL funéraire des anciens Égyptiens. Texte complet en écriture hiératique, publié d'après le papyrus du musée du Louvre, et précédé d'une introduction à l'étude du Rituel, par le vicomte E. de Rougé. Liv. 1 à 5. gr. in-f°; la livraison. 25 fr.

La sixième livraison est sous presse.

ROBIOU (F.). Mémoire sur l'économie politique, l'administration et la législation de l'Égypte au temps des Lagides. 1 vol. gr. in-8°, orné d'une carte. 6 fr.

— — Croyances de l'Égypte à l'époque des Pyramides. in-8°. 50 c.

— — Recherches sur le calendrier macédonien en Égypte et sur la chronologie des Lagides. in-4°. 6 fr.

ROUGÉ (E. DE). Chrestomathie égyptienne ou choix de textes égyptiens, transcrits, traduits et accompagnés d'un commentaire et d'un abrégé grammatical, 1^re partie, 4 vol. in 4°. 80 fr.

— — Étude sur une stèle égyptienne appartenant à la Bibliothèque nationale, lue dans la séance publique annuelle de l'Académie des inscriptions et belles-lettres du 12 novembre 1858. gr. in-8°. 1 fr.

— — Note sur les noms égyptiens des planètes. in-8°. 3 fr.

— — Rapport sur sa mission accomplie en Égypte. in-8°. 1 fr.

— — Recherches sur les monuments qu'on peut attribuer aux six premières dynasties de Manéthon, précédées d'un rapport adressé à M. le Ministre de l'Instruction publique sur les résultats généraux de sa mission en Égypte. 1 vol. gr. in-4° accompagné de 8 pl. dont 5 doubles. 15 fr.

---

BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES, publiée sous les auspices de S. E. M. le Ministre de l'Instruction publique.

1^er fascicule: La Stratification du langage, par Max Müller, traduit par M. Havet, élève de l'École des Hautes Études. — La Chronologie dans la formation des langues indo-germaniques, par G. Curtius, traduit par M. Bergaigne, répétiteur à l'École des Hautes Études. 4 fr.

2^e fascicule: Études sur les Pagi de la Gaule, par A. Longnon, élève de l'École des Hautes Études. 1^re partie: l'Astenois, le Boulonnais et le Ternois, avec 2 cartes. Épuisé.

3^e fascicule: Notes critiques sur Colluthus, par Ed. Tournier, directeur d'Études adjoint à l'École des Hautes Études. 1 fr. 50

4e fascicule: Nouvel Essai sur la formation du pluriel brisé en arabe, par Stanislas Guyard, répétiteur à l'École des Hautes Études. 2 fr.

5e fascicule: Anciens glossaires romans, corrigés et expliqués par F. Diez. Traduit par A. Bauer, élève de l'École des Hautes Études. 4 fr. 75

6e fascicule: Des formes de la conjugaison en égyptien antique, en démotique et en copte, par G. Maspero, répétiteur à l'École des Hautes Études. 10 fr.

7e fascicule: La Vie de Saint Alexis, textes des XIe, XIIe, XIIIe et XIVe siècles, publiés par G. Paris, membre de l'Institut, et L. Pannier. Épuisé.

8e fascicule: Études critiques sur les sources de l'histoire mérovingienne, par M. Gabriel Monod, directeur adjoint à l'École des Hautes Études, et par les membres de la Conférence d'histoire. 6 fr.

9e fascicule: Le Bhâminî-Vilâsa, texte sanscrit, publié avec une traduction et des notes par Abel Bergaigne, répétiteur à l'École des Hautes Études. 8 fr.

10e fascicule: Exercices critiques de la Conférence de philologie grecque, recueillis et rédigés par E. Tournier, directeur d'études adjoint. 10 fr.

11e fascicule: Études sur les Pagi de la Gaule, par A. Longnon. 2e partie: Les Pagi du diocèse de Reims, avec 4 cartes. 7 fr. 50

12e fascicule: Du genre épistolaire chez les anciens Égyptiens de l'époque pharaonique, par G. Maspero, répétiteur à l'École des Hautes Études. 10 fr.

13e fascicule: La Procédure de la Lex Salica. Étude sur le droit Frank (la fidejussio dans la législation franke; — les Sacebarons; — la glose malbergique), travaux de M. R. Sohm, professeur à l'Université de Strasbourg, traduits par M. Thévenin, répétiteur à l'École des Hautes Études. 7 fr.

14e fascicule: Itinéraire de Dix-mille. Étude topographique par M. F. Robiou, professeur à la Faculté des lettres de Rennes, avec 3 cartes. 6 fr.

15e fascicule: Étude sur Pline le jeune, par Th. Mommsen, traduit par M. C. Morel, répétiteur à l'École des Hautes Études. 4 fr.

16e fascicule: Du C dans les langues romanes, par M. Ch. Joret, ancien élève de l'École des Hautes Études, professeur à la Faculté des lettres d'Aix. 12 fr.

17e fascicule: Cicéron. Epistolæ ad Familiares. Notice sur un manuscrit du XIIe siècle par Charles Thurot, membre de l'Institut, directeur de la Conférence de philologie latine à l'École pratique des Hautes Études. 3 fr.

18e fascicule: Études sur les Comtes et Vicomtes de Limoges antérieurs à l'an 1000, par M. R. de Lasteyrie, élève de l'École des Hautes Études. 5 fr.

19e fascicule: De la formation des mots composés en français, par M. A. Darmesteter, répétiteur à l'École des Hautes Études. 12 fr.

20e fascicule: Quintilien, institution oratoire, collation d'un manuscrit du Xe siècle, par Émile Châtelain et Jules Le Coultre, licenciés ès-lettres, élèves de l'École pratique des Hautes Études. 3 fr.

21e fascicule: Hymne à Ammon-Ra des papyrus égyptiens du musée de Boulaq, traduit et commenté par Eugène Grébaut, élève de l'École des Hautes Études, avocat à la cour d'appel de Paris. 22 fr.

22e fascicule: Pleurs de Philippe le Solitaire, poème en vers politiques publié dans le texte pour la première fois d'après six mss. de la Bibliothèque nationale par l'abbé Emmanuel Auvray, licencié ès-lettres, professeur au petit séminaire du Mont-aux-Malades. 3 fr. 75

23e fascicule: Haurvatât et Ameretât. Essai sur la mythologie de l'Avesta, par James Darmesteter, élève de l'École des Hautes Études. 4 fr.

24e fascicule: Précis de la Déclinaison latine, par M. F. Bücheler, traduit de l'allemand par M. L. Havet, répétiteur à l'École des Hautes Études, enrichi d'additions communiquées par l'auteur, avec une préface du traducteur. 8 fr.

25e fascicule: Anîs el-'Ochchâq. Traité des termes figurés relatifs à la description de la beauté, par Cherefeddin Râmi, traduit du persan et annoté par Cl. Huart, élève de l'École des Hautes Études et de l'École des Langues orientales vivantes. 5 fr. 50

26e fascicule: Les Tables Eugubines. Texte, traduction et commentaire, avec une grammaire et une introduction historique, par M. Bréal, membre de l'Institut, professeur au Collège de France. Accompagné d'un album de 13 planches photogravées. 30 fr.

27e fascicule: Questions homériques, par F. Robiou, professeur d'histoire à la Faculté de Rennes, ancien directeur à l'École des Hautes Études, avec 3 cartes. 6 fr.

28e fascicule: Matériaux pour servir à l'histoire de la philosophie de l'Inde, par P. Regnaud, élève de l'École des Hautes Études. 1re partie. 9 fr.

29e fascicule: Ormazd et Ahriman, leurs origines et leur histoire, par J. Darmesteter. 12 fr.

30e fascicule: Les métaux dans les inscriptions égyptiennes, par C. R. Lepsius, traduit par W. Berend, avec des additions de l'auteur et accompagné de 2 planches. 12 fr.

31e fascicule: Histoire de la ville de Saint-Omer et de ses institutions jusqu'au XIVe siècle, par A. Giry, élève de l'École des Hautes Études. 20 fr.

32e fascicule: Essai sur le règne de Trajan, par C. de la Berge, employé à la Bibliothèque nationale, ancien élève de l'École des Hautes Études. 12 fr.

33e fascicule: Études sur l'industrie et la classe industrielle à Paris au XIIIe et au XIVe siècle, par G. Fagniez. 12 fr.

34e fascicule: Matériaux pour servir à l'histoire de la philosophie de l'Inde, par P. Regnaud, élève de l'École des Hautes Études. 2e partie. 10 fr.

35e fascicule: Mélanges publiés par la section historique et philologique de l'École des Hautes Études pour le dixième anniversaire de sa fondation, avec 10 planches gravées. 15 fr.

36e fascicule: La religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda, par A. Bergaigne, maître de conférences à la Faculté des lettres, répétiteur à l'École des Hautes Études. Tom. Ier. (Tom. II et III sous presse.) 12 fr.

37e fascicule: Histoire critique des règnes de Childerich et de Chlodovech, par M. Junghans, traduite par G. Monod, directeur adjoint à l'École des Hautes Études, et augmentée d'une introduction et de notes nouvelles. 6 fr.

38e fascicule: Les monuments égyptiens de la Bibliothèque nationale (cabinet des médailles et antiques), par E. Ledrain, de la Bibliothèque nationale. 1re partie.

39e fascicule: L'inscription de Bavian, texte, traduction et commentaire philologique, avec trois appendices et un glossaire par H. Pognon, élève de l'École des Hautes Études, attaché au Ministère des affaires étrangères. 1re partie. 6 fr.

---

Vienne. — Typ. Adolphe Holzhausen, Imprimeur de l'Université I. & R.

# RECUEIL

DE

# TRAVAUX RELATIFS

A LA

## PHILOLOGIE ET A L'ARCHÉOLOGIE

## ÉGYPTIENNES ET ASSYRIENNES.

VOL. I. LIV. 4.

PARIS,
F. VIEWEG, LIBRAIRE ÉDITEUR
67, Rue Richelieu, 67.

M DCCC LXXIX.

# OUVRAGES

## RELATIFS A LA PHILOLOGIE ET A L'ARCHÉOLOGIE ÉGYPTIENNES

### EN VENTE A LA MÊME LIBRAIRIE.

---

BRUGSCH (H.). Examen critique du livre de M. Chabas; intitulé: Voyage d'un Égyptien en Syrie, en Phénicie, en Palestine, etc., au XIV^e^ siècle avant notre ère. gr. in-8°. 1 fr.

BRUNET DE PRESLES (W.). Examen critique de la succession des dynasties égyptiennes, 1^re^ partie (la seule parue), 1 vol. in-8°. 6 fr.

DEVÉRIA (T.). Notation des centaines de mille et des millions dans le système hiéroglyphique des anciens Égyptiens. gr. in-8°. 3 fr.

— — La nouvelle table d'Abydos. gr. in-8°. 3 fr.

— — Bakenkhonsou, grand-prêtre d'Ammon et architecte principal de Thèbes, contemporain de Moïse. gr. in-8°. 2 fr.

— — Quelques personnages d'une famille pharaonique de la XXII^e^ dynastie. gr. in-8°. 3 fr.

DOMICILE DES ESPRITS (LE), papyrus du Musée de Turin publié en fac-simile par le professeur R. V. Lanzone de Turin, 11 planches et 2 pages de texte, in-f°. 30 fr.

GUIEYSSE (P.). Rituel funéraire égyptien, chapitre 64°. Textes comparés, traduction et commentaires d'après les papyrus du Louvre et de la Bibliothèque nationale. 1 vol. in-4°, pl. (forme la 6^e^ liv. des Études égyptologiques). 20 fr.

HYMNE A AMMON-RA des papyrus égyptiens du musée de Boulaq, trad. et commenté par E. Grébaut, élève de l'École des Hautes Études, avocat à la Cour d'appel de Paris. 1 vol. gr. in-8°. 22 fr.

HYMNES AU SOLEIL, composant le XV^e^ chapitre du rituel funéraire égyptien. Traduction comparée par E. Lefébure. 1 vol. in-4°. 25 fr.

INSCRIPTIONS hiéroglyphiques copiées en Égypte pendant la mission scientifique de M. le vicomte E. de Rougé, publiées par M. le vicomte J. de Rougé, 4 vol. in-4° (forment les 9^e^, 10^e^, 11^e^ et 12^e^ livraisons des Études égyptologiques). 120 fr.

LEDRAIN (E.) Les monuments égyptiens de la Bibliothèque Nationale (Cabinet des Médailles et Antiques). 1^e^ Livraison in-4°, 30 planches 12 fr.

LEFÉBURE (E.). Le Mythe Osirien. Première partie: Les Yeux d'Horus (forme la 3^e^ livraison des Études égyptologiques). 1 vol. in-4°. 20 fr.

— — Deuxième partie: Osiris (forme la 4^e^ liv. des Études égyptologiques). 1 vol. in-4°. 20 fr.

LEPSIUS (C.-R.). Les métaux dans les inscriptions égyptiennes, traduit de l'allemand par W. Berend, avec notes et corrections de l'auteur. in-4°, avec 2 pl. 12 fr.

LETRONNE. Recherches critiques et géographiques sur les fragments d'Héron d'Alexandrie, ou du système métrique égyptien (ouvrage couronné en 1816 par l'Académie des inscriptions et belles-lettres, revu et mis en rapport avec les principales découvertes faites depuis, par A.-J.-F. Vincent.) 1 vol. in-4° orné d'une carte. 15 fr.

LIEBLEIN (J.). Index alphabétique de tous les mots contenus dans le Livre des Morts, publié par R. Lepsius, d'après le papyrus de Turin. 1 vol. petit in-8°. 12 fr.

MARIETTE-BEY Denderah, Description générale du grand temple de cette ville. Tomes I à IV et supplément. 5 vol. in-f° contenant 339 pl. acc. d'un volume de texte in-4°. 390 fr.

Le volume de texte se vend à part 60 fr.

— — Supplément aux planches. Séparément, in-f°, — 9 pl. dont 1 double 10 fr.

— — La nouvelle table d'Abydos. gr. in-8° pl. 5 fr.

— — Notice des principaux monuments exposés dans les galeries provisoires du musée d'antiquités égyptiennes de S. A. le vice-roi à Boulaq. 3° édit. 1 vol. in-8°. 5 fr.

— — Une visite au musée de Boulaq ou description des principaux monuments conservés dans les salles de cet établissement (en langue arabe). 1 vol. in-8°, relié demi-toile. 5 fr.

— — Monuments divers recueillis en Égypte et en Nubie. Se publie par livraisons de 4 pl. ou feuilles de texte au prix de 6 fr. chaque.

Les 24 premières sont en vente.

— — Les papyrus égyptiens du musée de Boulaq, publiés en fac-simile. Tomes I et II, Papyrus 1 à 20. 2 vol. in-f° ornés de 101 planches. (Quelques exemplaires seulement, le restant de l'édition a été détruit dans un incendie.) 300 fr.

— — Le même ouvrage, Tome III, 20 pl. gr. in-f° en couleurs 100 fr.

MASPERO (G.). Des formes de la conjugaison en égyptien antique, en démotique et en copte. 1 vol. gr. in-8°. 10 fr.

— — Essai sur l'inscription dédicatoire du temple d'Abydos et la jeunesse de Sésostris. 15 fr.

— — Hymne au Nil, publié et traduit d'après les deux textes du musée britannique. in-4°. 6 fr.

# RECUEIL

DE TRAVAUX RELATIFS A LA PHILOLOGIE ET A L'ARCHÉOLOGIE ÉGYPTIENNES ET ASSYRIENNES.

Vol. I. Fascicule IV.

Contenu: 1) Les récits de récolte datés dans l'ancienne Égypte comme éléments chronologiques; par J. Lieblein. — 2) Notes sur différents points de grammaire et d'histoire; par G. Maspero. — 3) La grande inscription de Béni-Hassan; par G. Maspero. — Une inscription bilingue de Hammourabi, roi de Babylone; par A. Amiaud. — Varia.

## LES RÉCITS DE RÉCOLTE DATÉS DANS L'ANCIENNE ÉGYPTE COMME ÉLÉMENTS CHRONOLOGIQUES.

Par

J. Lieblein.

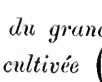
Dans un article précédent j'ai démontré que les récits datés des guerres pharaoniques en Syrie et les pays voisins indiquent, quand ils sont calculés d'après ma chronologie, que Thotmès III, Ramsès II et Ramsès III ont régulièrement commencé leurs expéditions militaires en Asie dans les premiers jours du mois d'Avril, et que le roi Amenhotep II, pendant une expédition entreprise en Mésopotamie, est entré en quartiers d'hiver à la fin du mois de Décembre, d'accord avec la nature du pays, les indications de Polybe et le témoignage direct de la Bible; quand, au contraire, ces dates sont calculées d'après la chronologie de M. Lepsius, elles nous mènent à des résultats qui sont opposés à ces autres faits connus. J'ai cru trouver dans ces concordances un nouvel appui en faveur de ma chronologie.

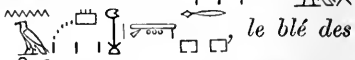
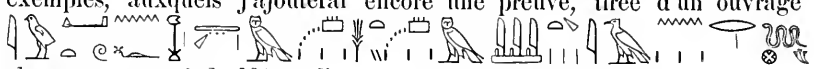
Aujourd'hui, je me permettrai de présenter au lecteur une autre série de faits, qui nous mènent au même résultat, et qui prouvent également en faveur de ma chronologie. Je veux dire les textes datés, qui parlent de la récolte faite en Égypte dans les temps anciens. Quoique cela ne soit pas absolument nécessaire, je me permettrai de faire une remarque préliminaire. Si j'oppose les données de mes calculs à la chronologie de M. Lepsius, ce n'est pas dans la pensée de blâmer témérairement les travaux d'un maître de la science; je crois au contraire leur rendre par là mon hommage. Aussi bien la chronologie de M. Lepsius est-elle scientifiquement la mieux établie, et mérite toujours la plus sérieuse considération, quand on veut traiter des questions chronologiques.

Le premier document que j'étudierai se trouve dans la belle publication de MM. Rossi et Pleyte: *Papyrus de Turin* à la planche 65.

En voici la traduction:

*L'an 12, le 16 Athyr du roi Ramsès XIII. Āuti* (registre). *Recette des blés du champ* ( ) *du Pharaon de la main . . . ., le flabellifère du roi à gauche, le scribe royal, le chef des soldats, le chef des greniers, . . . . . le chef du pays méridional, le commandant*

*Pinehasi . . . . ., par le scribe Thotmès du grand quartier funéraire* (  ) . . . . *Le quartier funéraire, le blé de la terre cultivée* ( ) *du Pharaon de la main du divin prêtre de* . . . . . .

Il s'agit ici, sans aucun doute, de la récolte, ou plutôt du transport ou de l'emmagasinage du blé après la récolte. Car nous trouvons mentionné à la ligne 3: *blé du champ cultivé du Pharaon,* et à la ligne 7:  *le blé des terres cultivées du Pharaon.* La signification du mot , *ager, arvum,* est bien connue; quant au mot , M. BRUGSCH le traduit: *ager demessus*[1] et en cite plusieurs exemples, auxquels j'ajouterai encore une preuve, tirée d'un ouvrage nouvellement publié:  *il lui est donné un champ ensemencé de blé et d'orge, dans le champ d'Aalu*[2].

La réception du blé des terres cultivées du Pharaon, et son transport dans les magasins ne pouvaient se faire qu'après que la récolte et le battage du blé étaient finis. La réception se faisait probablement, comme nous verrons plus bas, par ( ) le scribe Thotmès du quartier funéraire; aussi le texte, que j'étudierai ci-après, donne-t-il des renseignements bien décisifs sur l'intention de celui dont je parle ici, et, pour le moment, je me permets d'y renvoyer le lecteur, sans plus insister.

Le texte nous donne donc la date de la réception du blé, et, par conséquent, l'époque de l'année vague, quand la récolte touchait à la fin. Calculons cette date, le 16 Athyr de l'année vague. Le roi, dont il est question ici, fut le dernier de la dynastie des Ramessides qui, d'après ma chronologie, cessa de régner l'an 887 avant J.-Chr., mais selon la chronologie de M. LEPSIUS, en l'an 1091. L'an 12 du règne de Ramsès XIII peut donc être porté à l'an 896 (selon M. LEPSIUS à l'an 1100). En l'an 896 avant J.-Chr. le 1$^{er}$ Thot de l'année sothiaque, c'est-à-dire le lever héliaque de Sothis tomba le 11 Juillet Grégorien, et le 1$^{er}$ Thot de l'année vague $\frac{1322-896}{4} = 106$ jours auparavant, ou le 27 Mars; conséquemment le 16 Athyr correspondait au 11 Juin Grég. Le blé récolté du Pharaon fut ainsi transporté cette année dans les magasins le 11 Juin Grég. Mais, cette date, est-elle d'accord avec le temps auquel se faisait régulièrement la récolte dans l'Égypte ancienne? Consultons d'abord ce que nous apprend M. GIRARD dans son *Mémoire sur l'agriculture de l'Égypte*[3]. On y lit: «Nous » avons dit que l'année rurale des Égyptiens se divisait en trois périodes, dont chacune présente » les mêmes circonstances que l'année rurale de douze mois présente dans les autres climats. » Labour des terres, semailles, culture et récolte, chacun de ces divers travaux se répète trois » fois par an dans l'île d'Éléphantine. Un mois avant le solstice d'été, commencent les cultures » désignées sous la dénomination d'*el-keydy;* pendant leur durée, on cultive une première fois » le *dourah;* la chaleur de la saison, et les arrosements qu'il reçoit, en accélèrent la maturité; » la récolte en est faite trois mois après l'ensemencement. Alors commence la seconde époque, » celle des cultures *el-nabâry,* temps pendant lequel on cultive une seconde fois le *dourah.* » Ce *dourah* d'automne reste en terre pendant environ cent jours. Enfin, aux approches du

1) BRUGSCH, *Dictionnnaire,* p. 1040.
2) MASPERO, *Mémoire sur quelques papyrus du Louvre,* Paris 1875, p. 10.
3) *Description de l'Égypte,* Paris 1824, Tome XVII, p. 134.

» solstice d'hiver s'ouvre l'époque des cultures *el-chetaouy:* l'orge est le seul grain cultivé » pendant cette période; on en fait la récolte quatre mois après ».

C'est pour l'île d'Éléphantine. « De Syène à Edfoû », M. GIRARD continue [1], « on » cultive la terre aux trois époques de l'année rurale que nous venons de rappeler. » Pour la plaine de Thèbes ce savant mentionne aussi « la distribution la plus ordinaire des cultures » aux trois époques de l'année rurale », et ainsi de suite pour les autres partie de l'Égypte.

De ces trois cultures, la culture d'hiver a été pendant tous les temps la plus usitée et la plus commune comme elle est aussi la plus naturelle. C'est celle qu'on appelle *el-bayâdy* et à laquelle sont affectées toutes les terres qui ont été inondées par les eaux du Nil. « Ainsi », M. GIRARD dit [2], « dans le territoire d'Edfoû, sur 10,000 feddân cultivables, on en » exploite 80 à 100 seulement pendant l'époque *el-keydy;* et c'est toujours à la culture du » *dourah* qu'ils sont consacrés: les terres ainsi cultivées sont celles qui forment les deux » rives du fleuve. Lorsque les eaux sont assez élevées pour être introduites dans les canaux, » les rives de ces canaux sont également cultivées en *dourah* pendant la période *el-nabâry;* » cette culture s'étend sur environ 600 feddân. Enfin le reste du territoire est cultivé pendant » la troisième époque, soit *el-bayâdy,* quand il a été inondé naturellement, soit *el-chetaouy,* » quand les eaux ne sont pas montées sur les terres, et que celle-ci sont arrosées au moyen » de deloû ».

Nous voyons que sur 10,000 feddân, seulement 700 feddân sont cultivés pendant les deux premières époques, tandis que 9300 feddân, ainsi la plus grande partie, sont cultivés pendant l'hiver. Mais c'est aux approches du solstice d'hiver que s'ouvre l'époque de la culture pendant l'hiver, M. GIRARD nous l'a appris, et la récolte se fait donc dans les mois d'Avril et de Mai, parce que le blé demande cinq, et l'orge quatre mois environ pour mûrir [2]. D'après les renseignements qu'on m'a donnés pendant mon séjour en Égypte, le blé et l'orge sont semés, dans les environs du Caire, au mois de Décembre, et récoltés pendant les mois de Mai et de Juin. Cependant WILKINSON dit [3] que le blé est semé dans le mois de Novembre et récolté dans le mois d'Avril. Probablement toutes ces indications sont également vraies. Car les temps des semailles différaient sans doute dans les différentes parties de l'Égypte et selon le différent site des terres au-dessus du niveau des eaux.

Maintenant, le transport du blé dans les magasins ne pouvait avoir lieu qu'après que toute la récolte, non seulement des terres hautes, mais aussi des terres basses, était terminée, et qu'après que le battage et le vannage étaient achevés, au moins partiellement. Le travail de couper ou de faucher le blé à la main, sans machines, ne se fait pas en peu de jours; pour achever la récolte de 10 feddân, il faut quarante journées, M. GIRARD nous l'apprend [4], et, si l'on considère au surplus, que tout le blé ne mûrit pas au même temps dans les différents sites, il est aisé de voir que la récolte demandait nécessairement plus qu'un mois de temps. Ainsi donc, si la récolte commençait au milieu du mois d'Avril, on peut supposer qu'elle n'était achevée qu'à la fin du mois de Mai. Après que le blé était séché, le battage commençait, et ce travail demandait aussi son temps. « Pour battre le produit d'un feddân »,

1) *Description de l'Égypte,* Tome XVII, p. 135.
2) Conf. Diodore I, 36; Pline (XVIII, 7) dit 6 et 7 mois.
3) WILKINSON, *Manners and customs of the ancient Egyptians,* Sec. series, Vol. I, p. 53.
4) *Description de l'Égypte,* XVII, 150.

M. GIRARD dit, « il faut deux jours, pendant chacun desquels on emploie quatre hommes » et quatre bœufs »[1]. Nous voilà donc arrivés dans le mois de Juin pour le dernier travail de la récolte, c'est-à-dire le battage et le vannage du blé.

De ce que je viens d'exposer, je crois pouvoir tirer la conclusion, que le transport du grain dans les magasins avait lieu dans le commencement du mois de Juin. Conséquemment je suis en parfaite harmonie avec la réalité, quand j'ai trouvé plus haut, en calculant la date de notre papyrus d'après ma chronologie, que le grain du Pharaon a été emmagasiné le 11 Juin Grégorien.

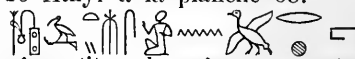
Mais il y a à faire ici une observation bien importante. Cette harmonie disparaît au contraire complètement, si nous faisons le calcul d'après la chronologie de M. LEPSIUS. Dans celle-ci l'an 12 du roi Ramsès XIII doit être porté à l'an 1100 avant J.-Chr. Le 1$^{er}$ Thot sothiatique de l'an 1100 correspond au 9 Juillet Grégorien, et le 1$^{er}$ Thot vague tomba $\frac{1322-1100}{4} = 55$ jours auparavant ou au 15 Mai Grégorien, par conséquent le 16 Athyr vague correspondait cette année au 30 Juillet Grégorien.

D'après ce calcul la récolte aurait eu lieu en Égypte pendant le mois de Juillet; mais ceci est entièrement contraire à ce qui est, et n'a pu être en aucun temps dans ce pays dont les saisons pendant tous les temps historiques ont été invariablement déterminées par l'inondation du Nil.

Je me permettrai de souligner le résultat obtenu. *D'après le papyrus de Turin pl. 65 l'emmagasinage du grain récolté des terres cultivées du Pharaon Ramsès XIII avait lieu le 11 Juin Grégorien.*

Je passe à un autre texte hiératique qui également se trouve dans le musée de Turin. Une partie de ce papyrus a été publiée par MM. ROSSI et PLEYTE[2]. Les éditeurs l'ont séparée du texte de la planche 65 dont nous avons parlé plus haut. Cependant il ne me paraît pas douteux qu'ils n'appartiennent l'un et l'autre au même an du même règne et peut-être au même papyrus. Voici mes raisons:

1° Leur date commence par le même an et le même mois. Le fragment de la planche 65 pourrait très bien former le commencement du papyrus; car il débute par le 16 Athyr de l'an 12, et le texte de la planche 100 continue par les dates: l'an 12, le 10 + x Athyr (ligne 1), le 10 + x Athyr (ligne 5) et le 19 Athyr (ligne 8). Dans la publication de MM. ROSSI et PLEYTE la ligne 8 porte le 10 Athyr, mais dans ma copie, que j'ai faite moi-même à Turin, on lit très distinctement le 19 Athyr. Les trois premières dates de la planche 100 pourraient donc être lues: le 17 Athyr, le 18 Athyr et le 19 Athyr et conséquemment se joindre immédiatement à la date du 16 Athyr à la planche 65.

2° Les deux textes nomment le même personnage  , *le scribe Thotmès du quartier funéraire;* car ce sont le même titre, le même nom et la même habitation, de sorte qu'il est bien vraisemblable que le personnage aussi doit être le même. De plus, le personnage , *Pinehasi*, des deux textes est probablement le même. A la planche 65 il porte le titre , *le chef de la terre méridionale,*

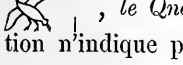
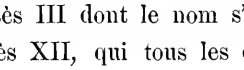
1) *Description de l'Égypte,* ibid.

2) *Papyrus de Turin,* planches 100 et 101. Depuis que ce mémoire a été écrit MM. PLEYTE et ROSSI ont rétabli le texte tel que je l'avais fait, pl. 145 à 147, p. 116 sqq.

*le commandant;* mais à la planche 101, ligne 11, le titre: , *le très grand du trésor, le grand trésorier.* Cependant, Pinchasi était évidemment un grand fonctionnaire et il unissait sans doute dans sa personne plusieurs fonctions dont on citait une fois l'une, et l'autre fois l'autre.

3° L'écriture des deux textes semble être de la même main avec la seule différence que l'écriture de la planche 65 est meilleure et plus distinctement écrite que celle des planches 100 et 101; mais c'est une différence que l'on trouve souvent dans le même papyrus.

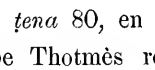
4° Enfin le sujet est le même, comme nous verrons tout-à-l'heure.

D'après ce que je viens de dire, le texte, qui commence à la planche 100, appartenait selon toute vraisemblance au même règne que le fragment publié sur la planche 65; or celui-ci est daté l'an 12 du roi Ramsès XIII, par conséquent le papyrus des planches 100 et 101, qui porte la date de l'an 12, mais qui ne cite pas le nom du Pharaon, appartenait également au règne de Ramsès XIII. Aussi il y a lieu de remarquer que la planche 101 nomme deux fois (lignes 4 et 7) un endroit  , *le Qnau du roi Ra-user-ma Meri-Amon, Peper.* Le nom du roi dans cette dénomination n'indique probablement pas le roi Ramsès III dont le nom s'écrivait  , mais plutôt ou le roi Ramsès VII ou Ramsès XII, qui tous les deux écrivaient leurs noms .

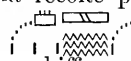
Le texte de la planche 100 débute ainsi:

Ligne 1re. «Recette en l'an 12, le 10 + x Athyr . . . . dans la ville , »*Meruut* (?) par le scribe *Thotmès* et les deux agents (chargés d'assister le collecteur des »impôts dans son office [1])»

2. «de la main du prêtre de Sebek *Pahuni* et du scribe *Saḫutonofre* [2] et de l'auditeur »*Paunš* du temple de Xnum»

3. (consistant) «en grains du champ cultivé  du Pharaon *Ṭena* 54½. Les »*Āmām* du nord de la main du Māt'ai»

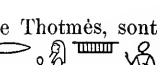
4. «*Ānḳertitenḥ,* grains de la récolte, *ṭena* 80, en tout 134½ *ṭena*».

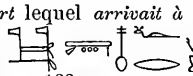
Le sens est ici bien clair. Le scribe Thotmès reçoit le grain récolté des terres cultivées du Pharaon qui sont situées autour de la ville de Meruut. J'ai parlé plus haut du mot , et la phrase de notre papyrus (ligne 3): ne peut que signifier: *Réception du grain des terres cultivées du Pharaon* après la récolte pour être emmagasiné. C'est ce qu'indique aussi clairement la phrase de la ligne 4:  , *grain de la récolte,* dont le scribe Thotmès recevait 80 *ṭena.* La somme des chiffres partiels *(ṭena* 54½ + 80 = 134½ *ṭena)* est exacte.

Le texte continue:

5. «Recette en l'an 12, le 10 + x Athyr , dans l'étage le plus haut (?) »du grenier par le commandant, le plus grand magistrat de l'ouest de la ville (de Thèbes) »(consistant) en grains»

---

1) Les deux qui accompagnaient le scribe Thotmès, sont probablement les mêmes agents que le papyrus Anastasi V, pl. 16, ligne 5, nomme  et qui *accompagnaient le scribe du port* lequel *arrivait à la station pour percevoir l'impôt. (R. archéol.,* Nouv. S., Vol. IV, 1861, p. 131.)

2)  , *Saḫutonofre,* nom propre qui sans doute signifie *le bon voisin;* cf. *Revue archéol.* ibid. p. 133.

6. «qu'a apportés le scribe Thotmès du quartier funéraire de la ville *Meruut* pour »les faire entrer dans , le magasin *Api-uben*[1]»

7. «du grenier, *ṭena* $131\frac{1}{2}$[2], du grain à suppléer ( ?) *ṭena* 3[3]; en tout «*ṭena* $13(4)\frac{1}{2}$[4]».

Tout est ici clair. Nous voyons que le scribe Thotmès délivrait au plus grand fonctionnaire de Thèbes occidentale la même quantité de blé (lignes 5 à 7) qu'il avait reçue auparavant et apportée de la ville Meruut (lignes 1 à 4).

Mais continuons de résumer le contenu de la planche 100.

Les lignes 8 et 9 nous apprennent que le scribe Thotmès le 19 Athyr recevait dans la ville *Apur* $33\frac{1}{2}$ *ṭena* du grain. Ce sont sans doute les mêmes 33 *ṭena* du grain qui selon les lignes 10 et 11 furent délivrés le 22 Athyr.

Lignes 12 et 13. Le scribe Thotmès recevait le 28 Athyr dans la ville *Meruut* de la main du fonctionnaire *Peχal* 10 *ṭena* du grain, et les lignes 14 et 15 nous apprennent, que les 10 *ṭena* de grain, reçus de la main de *Peχal,* le lendemain, c'est-à-dire le 29 Athyr, furent délivrés au commandant, le plus grand magistrat de Thèbes occidentale. A la fin de la ligne 13, on trouve une somme, qui probablement indiquait la somme des *ṭena* du grain, jusqu'alors reçus par le scribe Thotmès; mais les chiffres ne sont plus distincts.

Je viens à la planche 101 de la publication de MM. ROSSI et PLEYTE. Toutes les lignes de cette planche, excepté deux très courtes, ont perdu à la fin presque un tiers de leur longueur, et ce qui manque est indiqué comme disparu sur la planche. Mais pendant mon séjour à Turin en l'an 1864, j'ai vu et même copié non seulement cette colonne complète, mais encore une troisième colonne (ou la quatrième, si le texte de la planche 65 est la première de ce papyrus), qui manque totalement dans la publication de MM. ROSSI et PLEYTE. Cette dernière colonne, composée de 11 lignes complètes, se rattache immédiatement à la deuxième, et aide puissamment à l'intelligence de tout le texte. Je possède un calque fac-simile de ces trois colonnes et je me propose, comme supplément à la publication de MM. ROSSI et PLEYTE, dans un avenir prochain, de publier les deux dernières colonnes dans les *Mémoires de la Société des Sciences à Christiania.*

Voici en résumé le contenu de ces deux colonnes dont la première correspond à la planche 101 de la publication de MM. ROSSI et PLEYTE.

Ligne 1re. «Recette dans la ville, l'an 12, le 12 Choiak, des blés du temple de »Month, seigneur de Thèbes, par le scribe Thotmès du quartier funéraire et les deux agents»

2. »de la main du scribe du compte Nesiamon du temple d'Amon-Ra, roi de tous »les dieux, qui est sous la direction du prêtre de Month *Amon-em-an, ṭena* 6; ils sont »différents ( ):»

3. »de Pinehasi *ṭena* 4, de l'architecte Xaroro 2 *ṭena,* en tout 6 *ṭena*».

Ces derniers 6 *ṭena* sont probablement les mêmes que le scribe Thotmès avait reçus de la main du scribe Nesiamon (ligne 2).

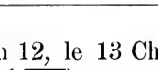
---

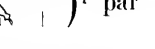
1) Le magasin , *Api-uben,* indique probablement une partie du grenier.

2) Ma copie porte très distinctement le chiffre $131\frac{1}{2}$.

3) Le chiffre 3 n'est pas distinct.

4) Ma copie porte 130 + x; le dernier chiffre n'est pas distinct. On voit que les chiffres de ma copie diffèrent un peu de ceux que donne la publication de MM. ROSSI et PLEYTE, pl. 100, l. 7.

4. »Recette l'an 12, le 13 Choiak dans le Qnau (  ) du roi *Ra-user-ma* »*Meri-Amon Peper* ( )[1] par le scribe Thotmès du quartier funéraire et les deux »agents de la main»

5. »de la Qemāī (  , la musicienne) d'Amon *Senen-Xenmi-nofre* et du »compteur du grand Qnau *Nub-nofre, ṭena* 30.»

6. »Recette l'an 12, le 13 Choiak de la main du scribe Thotmès du quartier »funéraire et des deux agents par la musicienne d'Amon Huntoti et par le scribe Ne-»siamon»

7. (consistant) »en blé du Qnau de *Rauserma Meriamon,* délivré par le compteur »du grand Qnau *Nubnofre* 30 *ṭena,* pour le faire entrer dans le magasin *Api-uben.*»

Nous voyons ici que le scribe Thotmès délivra à la musicienne Huntoti les mêmes 30 *ṭena* de blé (lignes 6 et 7) qu'il avait reçus dans le Qnau du roi *Rauserma Meriamon* de la musicienne Senenχenminofre et du compteur Nubnofre.

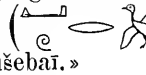
8. »Recette ce jour-là des blés du temple de Month, le seigneur de Thèbes, de la »main du fonctionnaire Xeseftu (?) 8 *ṭena,* auparavant . . . 6 *ṭena,* en tout 14 *ṭena*».

9. »L'an 12 le 18 Choiak[2], expédition de Thèbes occidentale (le quartier funéraire »de Thèbes) faite par le scribe Thotmès du quartier funéraire avec le bateau du nautonnier »*Thoti-ušebaī* et le bateau du pêcheur *Qatet* ( )

10. »Recette dans la ville Anī, l'an 12 le 20 Choiak, par le scribe Thotmès du »quartier funéraire et les deux agents, de blé 402 *ṭena.* Blé»

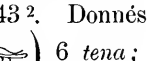
11. »du temple de Xnum, le seigneur . . ., de la main de l'auditeur du grand »trésorier Pinehasi dans le grenier ( ) du temple de Xnum, le seigneur ». . . ., dans la ville Anī, 337 *ṭena;* ils sont différents (?):»

12. «Recette ce jour de la main de l'auditeur Pa . . . et du laboureur Saḫutonofre, »de leur grain de récolte 120 *ṭena.*»

13. «Délivrés de la main du laboureur . . . . . Amon et du laboureur Amon 80 *ṭena,* »également de leurs mains 6½ *ṭena,* également de leurs mains 13½ *ṭena;* en tout 220 *ṭena*[3], »qui ont été chargés sur le bateau (  )»

14. «du nautonnier Thoti-ušebaī.»

15. «Reçu de leurs mains ce jour par le scribe Thotmès et chargé sur le bateau »du pêcheur Qatet 98½ *ṭena* et 24½ *ṭena;* en tout 123 *ṭena.*»

16. «En tout 343[4]. Donnés pour (compenser) la diminution (de la quantité) du »blé (  ) 6 *ṭena;* (reste pour le grenier) du Pharaon *ṭena* 337 (343 *ṭena* »÷ 6 *ṭena* = 337 *ṭena*). Délivrés par le grand trésorier Pinehasi 65 *ṭena;* en tout 402 »*ṭena* (337 + 65 *ṭena*).»

---

1) *Peper* est probablement la dénomination du *Qnau* du roi cité.

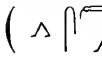
2) M. PLEYTE traduit *(Pap. de Turin,* p. 136): jour 28; mais le texte publié (pl. 101, 9) et ma copie portent bien distinctement le chiffre 18.

3) 220 *ṭena* sont, en effet, la somme des 120 *ṭena* de la ligne précédente et des 80 *ṭena* + 6½ *ṭena* + 13½ *ṭena* de cette ligne.

4) C'est la somme des 220 *ṭena* de la ligne 12 et des 123 *ṭena* de la ligne 15.

Les lignes 9 à 16 de cette colonne nous apprennent donc que le scribe Thotmès est parti de sa demeure[1], qui était le *Xer* ( ), le *quartier funéraire* dans la partie occidentale de Thèbes, avec deux bateaux, pour la ville , *Hermonthis* ou plutôt *Latopolis*[2], afin d'y percevoir l'impôt du blé. Les quantités perçues, dont les sommes indiquées concordent parfaitement avec les chiffres partiels, sont chargées sur les deux bateaux. Que ce soit là le véritable sens du texte, c'est ce qui ressort avec évidence de la colonne suivante, qui vient se rattacher immédiatement à celle-ci. Voici comment le texte s'y continue:

Ligne 1. «Reçu l'an 12, le 20 + x Choiak par le commandant, le grand magis-»trat de Thèbes occidentale, le blé qu'avaient apporté le scribe Thotmès du quartier »funéraire et les deux agents»

2. «dans le bateau du nautonnier Thoti-ušebaï et dans le bateau du pêcheur Qatet »de la ville Ani, *ṭena* 337. Ils sont différents ( ). Le commandant vient pour recevoir (  [3])»

3. «le blé du pêcheur Qatet, 110½ *ṭena*, qui sont emmagasinés ( ) . . . . ». . . . . 1 *ṭena; ṭena* 111½; il manque ( ) 2 *ṭena* . . . . . .»

4. «Le scribe Nesiamon 6 *ṭena; Qatet ṭena* . . . .»

5. «Le commandant de Thèbes occidentale vint pour recevoir le blé du nautonnier »Thoti-ušebaï, *ṭena* 203½ . . . . . 20 *ṭena;* en tout ? *ṭena.*»

Les chiffres ne sont pas bien conservés; mais le sens est clair. Les cinq premières lignes de cette colonne nous apprennent, que le grand magistrat de Thèbes occidentale reçoit, de la main du scribe Thotmès, le blé que ce même scribe avait perçu dans la ville Ani, et apporté à Thèbes, dans les deux bateaux, avec lesquels il était parti de Thèbes à la ville Ani, d'après les lignes 9 et 10 de la colonne précédente.

Les six dernières lignes (6 à 11) de la dernière colonne de notre papyrus portent l'indication de différentes quantités de blé, qui sont reçues par le scribe Thotmès de différents personnages, le 5 Choiak de l'an 12. Ce sont probablement des notes qu'on a oubliées de mettre à leur place convenable, c'est-à-dire après le 29 Athyr, et que l'on a ajoutées pour cette raison à la fin du papyrus.

Voilà en résumé le contenu de notre texte. Le sens en est des plus clairs. Ce papyrus est une espèce de journal où est noté le blé récolté qui est reçu, surtout par le scribe Thotmès, et provient des terres cultivées du Pharaon ou d'autres endroits, comme une sorte de tribut ou de dîme. Le scribe Thotmès portait la plus grande partie du blé reçu ou perçu à Thèbes occidentale, et le délivrait au plus grand fonctionnaire de cet endroit qui l'y faisait emmagasiner.

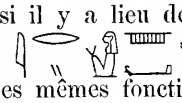
---

1) M. PLEYTE traduit (*Papyrus de Turin*, p. 136) la groupe par: «Voyage »vers l'occident de la ville;» mais signifie: *expédition de chez soi,* ici donc: *de* l'occident de la ville, où le scribe Thotmès demeurait, et la particule peut, entre autres, indiquer aussi: *l'extraction, la séparation.* CHABAS (*Voyage*, p. 410) en donne plusieurs exemples: «Une parole ne sort pas ( ) *des* lèvres», «ce »qui sort ( ) *de* ta langue», et «amenés () *du* pays de Xeta».

2) BRUGSCH, *Geographische Inschriften,* I, 193 et III, 4.

3) La transcription est douteuse.

Comme une belle et instructive illustration de cette perception, je citerai un endroit de la lettre bien connue du chef gardien des archives Ameneman au scribe Pentaour [1], où il est dit: «Le scribe du port arrive à la station, il perçoit l'impôt; il y a des agents ayant »des bâtons, des nègres portant des branches de palmier; ils disent: Donne-nous du blé! »et l'on ne peut les repousser. Il est lié, et envoyé au canal; ils le poussent avec violence; »sa femme est liée en sa présence, ses enfants sont dépouillés. *Quant à ses voisins, ils sont »loin et s'occupent de leur propre moisson*».

La phrase soulignée [2] indique bien clairement que la perception de l'impôt se faisait régulièrement pendant la récolte ou, pour parler plus précisément, à la fin de la récolte, comme il s'ensuit nécessairement de la nature de la chose. Aussi il y a lieu de remarquer, que le percepteur, «le scribe du port», était accompagné de  , *agents assistants;* ce sont probablement, ainsi que j'ai dit plus haut, les mêmes fonctionnaires qui assistaient le scribe Thotmès de notre papyrus.

J'ai démontré plus haut, que le papyrus, dont nous nous occupons ici, appartient au règne de Ramsès XIII, ou au moins aux derniers règnes de la XX$^{e}$ dynastie. Aussi nous avons vu, qu'il présente un tel ensemble des dates et des chiffres suivis et corrects et une telle connexion des faits qui concordent non seulement entre eux, mais aussi avec d'autres faits connus, qu'il est impossible de garder aucun doute sur l'actualité des faits et sur la sincérité des dates de jour.

Nous concluons donc que notre papyrus indique le temps précis de la récolte pendant les dernières années de la XX$^{e}$ dynastie, ou, selon ma chronologie, en l'an 900 avant J.-Chr. environ. L'emmagasinage du blé se faisait depuis le 10 + x Athyr (probablement le 17) jusqu'au 20 Choiak, c'est-à-dire, calculé d'après ma chronologie, depuis le 12 Juin Grégorien jusqu'au 15 Juillet Grégorien, mais calculé d'après la chronologie de M. LEPSIUS, qui donne l'an 1100 environ comme époque de notre papyrus, depuis le 31 Juillet Grégorien jusqu'au 2 Septembre Grégorien. La perception du blé prenait plus d'un mois de temps; rien de plus naturel, car le scribe Thotmès devait aller chercher son blé dans des endroits différents, et ce travail demandait un délai assez considérable. Mais c'est le point du commencement qui nous est particulièrement important, parce qu'il indique l'époque où le blé était récolté, séché, battu, vanné et prêt à être emmagasiné. En tout cas, il est de beaucoup plus probable, que la perception et l'emmagasinage du blé se faisaient dans l'intervalle du 12 Juin au 15 Juillet Grégorien, comme je le crois, que dans l'intervalle du 31 Juillet au 2 Septembre Grégorien, comme il résulte de la chronologie de M. LEPSIUS.

Je peux donc souligner cet autre résultat obtenu:

D'après le papyrus de Turin, qui débute à la planche 100 dans la publication de MM. ROSSI et PLEYTE, *l'emmagasinage du grain récolté sur les terres de Pharaon et la perception*

---

1) Pap. Sallier I, pl. VI, l. 1 sqq. et Pap. Anast. V, pl. XV, l. 6 sqq. Cf. *Revue arch.* 1861, IV, p. 136.

2) Pap. Anast. V, pl. XVII, l. 1 donne: «Ses voisins sont partis au loin pour *enlever, mettre à part* leur blé». Le scribe venait probablement à l'aire, aussitôt que le blé était battu et vanné, pour percevoir l'impôt. Le sens de la variante du Pap. Anast. V est donc, que les voisins se dépêchaient de mettre à part leur blé, avant que le percepteur vînt leur prendre l'impôt.

*de l'impôt, à la fin de la moisson, commençaient, pendant les dernières années de la XX^e^ dynastie, le 12 Juin Grégorien.*

J'arrive enfin à un texte qui a été traité par MM. DE ROUGÉ et GOODWIN. Si j'ose en parler après ces deux maîtres de notre science, c'est parce que j'ai quelque espoir de pouvoir apporter, au moyen de ma chronologie, un nouvel élément à la solution de la difficulté. Je veux parler des fragments qui sont écrits au verso du papyrus Sallier n° 4. M. GOODWIN en a donné une première traduction [1], et depuis lors M. DE ROUGÉ en a aussi traduit le texte [2].

Plusieurs de ces fragments ne contiennent autre chose que des exercices d'écriture ou de purs caprices d'écrivain. Ainsi nous lisons, au verso de la planche 150, les cartouches de Ramsès II; le verso de la planche 151 ne contient ça et là que des chiffres et des mots qui ne donnent aucun sens, et sont, sans aucun doute, seulement des essais de plume; à la planche 152, il n'y a rien sur le verso; à la planche 153 se trouvent le titre et le nom du roi Ménéphtah et du scribe *Āχ-pet;* mais il faut bien remarquer que ces deux noms sont séparés par un espace blanc du papyrus et ne présentent avec le reste aucun lien visible; en sens invers on lit une petite note; sur la planche 157 on voit une figure de taureau et quelques caprices d'écrivain, qui se retrouvent aussi à la planche 158. Ce serait peine perdue que de chercher le sens de ces fragments; ils ne signifient absolument rien, et ne sont que des essais de plume et des exercices d'écriture. Au verso de la planche 160 cependant une inscription commence qui nous intéresse particulièrement ici. C'est une espèce de journal qui donne les dates auxquelles avait lieu le battage du blé. J'en donne la traduction que M. DE ROUGÉ a proposée et justifiée dans l'article cité plus haut, et dont j'adopte entièrement l'explication philologique.

L'inscription débute ainsi: «L'an 3, le 26 Paophi, commencement de venir pour » fouler (les gerbes) dans la grande aire du champ». Après ce préambule toutes les dates depuis le 26 Paophi jusqu'au 29 Athyr sont énumérées dans un ordre tout-à-fait régulier; la dernière date, le 29 Athyr, est accompagnée de la mention finale: «On n'a plus foulé (de » blé) après cela».

Le contenu de ce document est donc clair. En l'an 3 d'un pharaon dont le nom n'est pas indiqué, le blé de la récolte est battu depuis le 26 Paophi jusqu'au 29 Athyr. Ces dates sont expressément données comme les termes précis du commencement et de la fin du battage.

A ce texte se joint immédiatement le texte au verso de la planche 156. En voici la traduction d'après M. DE ROUGÉ:

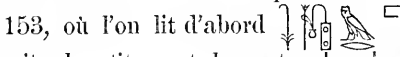
«L'an 3, le quatrième jour de Choiak, on dit au scribe *Aχ-pe,* au midi de Metaï, » de faire le compte du travail des (grains) passés au van dans la grande aire du champ: » 545 *ṭena* (de grains). Entré au grand magasin, 411 *ṭena;* entré à l'autre magasin, qui » est le second, 134; en tout 545. L'an 3, le (10?) Choiak, autre aire, la seconde; entré » au magasin, 155 *(ṭena).* Le 12 Choiak, l'autre (magasin), qui est le second, 177; en » tout 332 *(ṭena),* (155 + 177 = 332).»

---

1) *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde* 1867, p. 57 sqq.
2) Ibidem, 1868, p. 131 sqq.

M. DE ROUGÉ ajoute: « Il est impossible de ne pas remarquer la parfaite connexion » des faits ou des idées qui ont dicté les deux fragments. Le 26 Paophi on commence » l'opération du foulage des grains; on la poursuit jusqu'au 29 Athyr. Le 4 de Choiak ou » cinq jours après, on mesure le grain, après l'avoir vanné: puis on emmagasine dans deux » locaux différents, le produit duement vérifié de chaque opération partielle ».

Jusqu'à ce point je suis complètement d'accord avec M. DE ROUGÉ, et je suis convaincu que nous possédons ici une indication précise de l'époque de l'année vague à laquelle la récolte avait lieu. Elle devait naturellement précéder le battage et le vannage, et puisque ces travaux, comme nous voyons ici, commençaient le 26 Paophi, la récolte était nécessairement terminée avant cette date.

Mais quoique l'on puisse compter pour sûr que notre texte indique l'époque de la récolte, on ne connaît pas avec certitude le roi sous qui ce journal de battage et d'emmagasinage a été écrit. M. DE ROUGÉ pense qu'il ait été écrit sous le roi Ménéphthah. Le seul indice de ce règne se trouve au verso de la planche 153, où l'on lit d'abord  , *le scribe royal, le majordome Aχ-pe-t,* et ensuite les titres et le cartouche de Ménéphthah. Mais il n'y a rien qui prouve que ces deux fragments appartiennent l'un à l'autre. Ils sont séparés par un espace blanc du papyrus, et la seconde ligne semble clairement indiquer que le fragment qui contient le nom du roi Ménéphthah est un texte à part. C'est par hasard, je crois, que les deux fragments ont été mis l'un à côté de l'autre, et le cartouche de Ramsès II au verso de la planche 150 pourrait aussi bien indiquer l'âge de notre journal que celui de Ménéphthah; car de ces exercices d'écriture on ne peut tirer aucune preuve. Mais supposons un moment que les deux fragments aient appartenu l'un à l'autre, et que le scribe royal et majordome Aχpet, en effet, ait été un fonctionnaire du pharaon Ménéphthah, il ne serait pourtant pas prouvé que le scribe royal et majordome Aχpet sous le roi Ménéphthah, était aussi identique avec le scribe Aχpet au midi de Metaï, dont parle notre journal à la planche 156 et qui paraît l'avoir rédigé. L'humble titre du dernier (« le » scribe » seulement) semble, au contraire, indiquer qu'il n'était point le même que le scribe royal et majordome Aχpet. Dans la supposition faite, on pourrait penser que le scribe Aχpet du journal était un descendant du scribe royal et majordome Aχpet sous Ménéphthah, et qu'il eut la fantasie, sur un espace vide, au verso du papyrus, de mettre le nom de l'un de ses grands ancêtres.

Mais quoi qu'il en soit, l'écriture indique clairement, je crois, l'âge de notre journal; c'est un spécimen du type hiératique de l'âge des Ramessides, et si les raisons paléographiques ont quelque poids, on peut avec certitude attribuer le journal de battage et d'emmagasinage, dont nous nous occupons ici, aux temps de la XX$^{e}$ dynastie. C'est aussi, autant que je sache, aux derniers règnes de cette même dynastie qu'appartiennent tous les documents de cette espèce de littérature, tous ces journaux et notes de comptabilité qui sont publiés ou connus jusqu'à présent. Cette époque est particulièrement, et dans un sens éminent, le temps paperassier des anciens Égyptiens.

Je ferai donc le calcul dans la supposition, que notre journal appartenait à la XX$^{e}$ dynastie. Cette dynastie régnait, selon mon opinion, de 1022 à 887 avant J.-Chr. Pour me tenir dans les limites de la probabilité, je veux supposer, que le journal a été écrit l'an 950 environ. Dans cette année le 1$^{er}$ Thot sothiaque, c'est-à-dire le lever héliaque de Sothis,

tomba au 10 Juillet Grégorien, et le 1er Thot vague $\frac{1322-950}{5} = 93$ jours auparavant, ou au 8 Avril Grégorien; par conséquent le 26 Paophi correspondait au 3 Juin Grégorien. La récolte était finie le 26 Paophi = 3 Juin Grégorien, le battage du blé a été fait depuis le 26 Paophi jusqu'au 29 Athyr, c'est-à-dire depuis le 3 Juin jusqu'au 6 Juillet Grégorien, et enfin on mesure et emmagasine le blé le 4 Choiak = 11 Juillet Grégorien. Ces dates Grégoriennes concordent assez bien avec les phénomènes réels de l'année naturelle en Égypte. Mais si nous faisons le calcul d'après la chronologie de M. LEPSIUS, l'accord disparaît. L'an supposé, 950 avant J.-Chr., est l'an 1197 selon M. LEPSIUS. En l'an 1197 avant J.-Chr. le 1er Thot sothiaque tomba au 8 Juillet Grégorien, et le 1er Thot vague $\frac{1322-1197}{4} = 31$ jours auparavant, ou au 7 Juin Grégorien; conséquemment le 26 Paophi correspondait au 2 Août. D'après ce calcul la récolte aurait été terminée le 2 Août Grégorien, le battage aurait été fait depuis le 2 Août jusqu'au 4 Septembre Grégorien, et enfin on aurait mesuré et emmagasiné le blé le 9 Septembre Grégorien. Mais ces dates de l'année solaire pour les travaux différents de la récolte égyptienne ne sont pas possibles.

Je me permettrai de souligner le troisième résultat:

D'après le verso du papyrus Sallier n° 4, *le battage du blé a été fait, à la fin de la récolte, depuis le 3 Juin jusqu'au 6 Juillet Grégorien, et l'emmagasinage du blé battu a eu lieu le 11 Juillet Grégorien.*

Les trois résultats, que j'ai obtenus par le calcul des dates vagues égyptiennes d'après ma chronologie, et que j'ai soulignés plus haut, nous donnent des dates de jour Grégoriennes qui concordent assez bien avec la saison de l'année solaire dans laquelle les opérations différentes de la moisson ont été faites pendant tous les temps en Égypte. Je crois donc, dans ces résultats, avoir trouvé un nouvel appui pour ma chronologie.

En présentant au lecteur cette série des récits de récoltes datés en Égypte, qui militent en faveur de ma chronologie, je me permettrai d'observer que, si l'on trouve le dernier texte douteux et moins concluant, puisque sa date n'est déterminée par aucun nom du roi, au moins les autres documents doivent être regardés comme certains, de sorte que je ne le crois pas possible de garder aucun doute, quant à leur importance, pour la chronologie, toutefois si l'on ne veut pas fermer les yeux à la vérité.

CHRISTIANIA, 6 Décembre 1875.

---

# NOTES SUR DIFFÉRENTS POINTS DE GRAMMAIRE ET D'HISTOIRE.

Par

G. MASPERO.

§ A. En parlant du *ka*, dans deux conférences où sont résumés en partie les résultats acquis pendant quatre années de cours au Collège de France sur les tombes de

l'Ancien Empire [1], j'ai montré que le *ka* était comme l'âme des statues représentant le mort, et que la *maison du ka* était l'endroit où se trouvaient les statues animées par le  *ka*. Comme dans les deux conférences en question, toutes deux adressées au grand public, je traitais surtout de formules funéraires et d'objets trouvés dans les tombeaux, je n'ai pas dit sur les statues supports de *ka*, ni sur les demeures de ces statues, tout ce que j'avais à en dire.

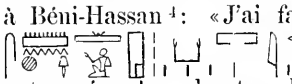
L'idée que le *double* humain vivait dans le tombeau ne s'est pas éteinte complètement avec l'Égypte pharaonique: L'Égypte arabe paraît l'avoir conservée en l'adaptant à ses croyances et à ses habitudes. Les légendes relatives aux pyramides font mentions de statues et d'esprits attachés à ces statues qui leur servaient de garde. Le roi Saurid, après avoir enfermé dans les trois grandes pyramides, les corps des rois antérieurs, les prêtres, les idoles, pour les préserver du déluge, prit un prêtre «pour garde de chaque pyramide. »Le Garde donc de la pyramide Orientale estoit vne Idole d'escaille iamanique noir & blanche, »qui auoit les deux yeux ouverts, & estoit assise sur vn Throsne, ayant aupres d'elle comme »vne halebarde, sur laquelle quand quelqu'vn iettoit sa veuë, il entendoit de ce costé là vn »bruit espouuantable, qui luy faisoit presque faillir le cœur, & celuy qui auoit entendu ce »bruit, en mouroit. Il y auoit vn esprit commis pour seruir ce Garde, lequel esprit ne »partoit point de devant luy. Le Garde de la Pyramide Occidentale estoit vne Idole de »pierre dure rouge, tenant en sa main pareillement comme vne halebarde, & ayant sur sa »teste vn serpent entortillé, lequel serpent se iettoit sur ceux qui en approchoient, se rouloit »autour de leur col, & les faisoit mourir. Il y auoit commis pour le seruir vn esprit laid & »difforme, qui ne partoit point d'aupres de luy. Pour Garde de la troisiesme Pyramide, il »y auoit posé vne petite Idole de pierre de bahe sur vne base de mesme, laquelle Idole »attiroit à soy ceux qui la regardoient, & s'attachoit à eux sans les quitter, qu'elle ne les »eust fait périr, ou qu'elle ne leur eust fait perdre l'esprit. Il y auoit aussi vn esprit commis »pour la seruir, qui ne partoit point d'aupres d'elle. Après que Saurid eut acheué de bastir »ces Pyramides, & qu'il les eust enuironnées des corps des substances spirituelles, il leur »fit des Sacrifices, & leur présenta les Offrandes choisies pour elles [2]. »

Dans cette forme de la légende arabe, il me semble que tous les traits de l'antique croyance égyptienne sont reconnaissables. Le roi construit les Pyramides, met dans chacune la statue et l'esprit, fait les sacrifices et présente les offrandes: l'Égyptien ancien construisait son tombeau, y déposait la statue ou les statues où s'attachait son *double*, puis instituait le d'offrandes destinées à nourrir le *double*. La statue gardienne de la seconde pyramide est une statue royale portant l'uræus en tête. Les textes antiques parlent souvent de l'uræus du roi qui *brûle les ennemis de sa flamme:* la métaphore est devenue dans la légende populaire une réalité, et le «serpent entortillé se jette sur ceux qui en approchent, »se roule autour de leur col et les fait mourir». Dans d'autres formes de la tradition, on

1) Une de ces deux conférences, faite à Lyon le 3 Septembre 1878, est encore inédite et paraîtra dans le volume du Congrès des Orientalistes de Lyon; la seconde faite à Paris le 8 Février 1879 a paru dans la *Revue scientifique*, 2e série, T. VI, p. 816 à 820, et dans le *Bulletin de l'Association Scientifique de France*, n° 594, p. 373 à 384.

2) *Les merveilles de l'Égypte de Mourtadi*, trad. VATTIER, p. 46 à 48.

reconnaît un souvenir à peu près exact de la réalité historique. « L'on dit que l'esprit de la » Pyramide méridionale ne paroist iamais dehors qu'en forme d'vne femme nuë, dont les » parties honteuses mesme sont descouuertes, belle au reste, & dont les manieres d'agir sont » telles, que quand elle veut donner de l'amour à quelqu'vn, & luy faire perdre l'esprit, elle » luy rit, & incontinent il s'approche d'elle & elle l'attire à elle, & l'affole d'amour; de sorte » qu'il pert l'esprit sur l'heure, & court vagabond par le pays. Plusieurs personnes l'ont » veuë tournoyer autour de la Pyramide sur le midy, & environ Soleil couchant. Vn iour » elle fit perdre l'esprit à vn des gens du Chacambermille, que l'on vit ensuite courir tout » nud par les ruës sans sens ny entendement[1]. » Ici, la légende arabe a tiré parti de la légende grecque qui dès le temps d'Hérodote s'était greffée sur l'histoire[2]. Le *ka* de la reine Nitoqrit, transformé en génie gardien de son propre tombeau, a pris à la courtisane Rhodopis ses habitudes de vie désordonnée.

Les statues conservées dans le tombeau n'étaient pas les seules auxquelles le double d'un individu pût être rattaché; toute statue le représentant, en quelque endroit qu'elle fût placée, devenait un support de *ka*. Il en résultait que tout endroit où se trouvait une statue consacrée à un mort, devenait par le fait même une véritable succursale du tombeau, et prenait comme celui-ci le nom de , *demeure du ka*. La plupart du temps, ces statues étaient placées dans les temples, et y recevaient un culte identique au culte rendu dans le tombeau même aux statues enfermées dans le *Serdâb*. La grande inscription de Siout[3], n'est qu'un contrat passé entre le prince Hapi-T'oufi et les prêtres d'Ap-môtennou, pour que ceux-ci fassent des offrandes régulières à la statue de *ka* du prince déposée à Siout, dans le temple d'Ap-môtennou. Ce culte devait être dirigé par le *prêtre de ka* du mort, et par les différents corps de prêtres ou d'employés attachés au temple et à la nécropole de Siout. Les mêmes raisons qui poussaient chaque individu à multiplier dans le tombeau le nombre de ses statues, le poussaient à multiplier hors du tombeau le nombre des statues supports de *ka*. C'est pour cela qu'on lit dans l'inscription de Khnoum-hotpou à Béni-Hassan[4]: « J'ai fait fleurir le nom de mon père, j'ai construit *ses demeures de ka*  . » La plupart des statues de particuliers ou même de roi qu'on a trouvées dans les temples sont, je crois, des supports de *ka:* elles portent en effet pour la plupart la formule des proscynèmes en l'honneur du *ka* d'un personnage. Comme le droit de mettre sa statue dans un temple était, à certaines époques au moins, un droit royal, la permission, accordée à un personnage de rang même élevé, était une grande faveur qu'on prenait soin de mentionner par une formule toujours la même: , *Placé en faveur de par le roi,* ou par ses variantes[5].

Les hommes n'étaient pas du reste les seuls qui eussent un *double* et une *maison de double*. M. BIRCH, dans son travail sur la patère égyptienne du Louvre, avait montré que

1) *Id.*, p. 64 à 65.

2) Hérodote, II.

3) Publiée dans MARIETTE, *Monuments Divers,* pl. 64 à 69, et dans DE ROUGÉ, *Inscriptions recueillies en Égypte,* T. IV, pl. 271 à 284; traduite au Collège de France de 1877 à 1879 et dans un mémoire lu à la Société d'Archéologie Biblique, le 10 Juin 1879, publié dans le Vol. VII des *Transactions*, p. 1 à 32.

4) LEPSIUS, *Denkm.* II, pl. 125, l. 82 à 83.

5) Voir dans MARIETTE, *Karnak*, pl. 8, une collection de ces statues.

les dieux peuvent avoir un *double* [1], et M. LEPAGE-RENOUF, dans un mémoire tout récent [2], a donné plusieurs exemples nouveaux de *ka* divins. Les dieux ne sont guères au début que des hommes d'une nature, je ne dirai plus raffinée que la nature humaine, mais supérieure à la nature humaine: ils sont plus forts, plus intelligents, plus tenaces que les hommes, mais composés de même qu'eux, et leur immortalité n'est guères qu'une vie où la mort vient très tard. Le *ka* des dieux a dû être nécessairement aux dieux, ce que le *ka* des hommes était aux hommes, un double d'eux-mêmes. Les dieux, descendus sur la terre, qui avaient régné en Égypte et y étaient morts, comme Osiris, ou Sokaris, ou les dieux dynastes, avaient tout naturellement un *ka* attaché à leur corps terrestre et à leur momie. Le *ka* des autres, pour n'être pas dans le tombeau, n'en était pas moins attiré et retenu sur la terre par des moyens divers. Toute religion a dû être à un moment donné une véritable sorcellerie, et toute opération du culte une opération magique: il s'agit pour le croyant de mettre la main sur son dieu, de l'obliger à faire ou à ne pas faire telle ou telle chose, de l'attirer en un lieu déterminé ou de l'en écarter, et cela par des rites et des paroles aux vertus mystérieuses. Deux passages du *Discours d'initiation* hermétique résument assez bien, malgré des contresens et des tendances métaphysiques, l'ancienne doctrine égyptienne à l'égard du *ka* des dieux. « Nos ancêtres . . . . . trouvèrent l'art de faire des dieux, et l'ayant trouvé, ils y mêlèrent » une vertu convenable tirée de la nature du monde. Comme ils ne pouvaient faire des » âmes, ils évoquèrent celles des démons ou des anges et les fixèrent dans les saintes images » et les divins mystères, seul moyen de donner aux idoles la puissance de faire le bien et » le mal. Ainsi, ton aïeul, ô Asclépios, le premier inventeur de la médecine, a un temple » sur la montagne de Libye, aux bords du fleuve des crocodiles, où est couché ce qui en » lui appartenait au monde, c'est-à-dire son corps; le reste, le meilleur de lui-même, ou » plutôt lui-même, car le principe du sentiment et de la vie est l'homme tout entier, est » remonté au ciel. Maintenant, il porte secours aux hommes dans leurs maladies, après leur » avoir enseigné l'art de guérir . . . Que de biens répand sur les hommes Isis, épouse d'Osiris, » lorsqu'elle leur est propice; que de maux, lorsqu'elle est irritée! Car les dieux terrestres » et mondains sont accessibles à la colère, parce qu'ils sont formés et composés par les » hommes en-dehors de la nature. De là vient en Égypte, le culte rendu aux animaux » qu'ils ont consacrés pendant leur vie; chaque vie honore l'âme de celui qui lui a donné » des lois et dont elle garde le nom . . . . »

ASCLÉPIOS.

« Quelle est la qualité de ces dieux qu'on nomme terrestres? »

HERMÈS.

« Elle consiste dans la vertu divine qui existe naturellement dans les herbes, les » pierres, les aromates; c'est pourquoi, ils aiment les sacrifices fréquents, les hymnes et les » louanges, une douce musique rappelant l'harmonie céleste; et ce souvenir du ciel, conforme » à leur céleste nature, les attire et les retient dans les idoles et leur fait supporter un long

1) P. 62 à 64.

2) *On the true sense of an important Egyptian word* dans les *Transactions*, T. VI, p. 503 à 505.

» séjour parmi les hommes. C'est ainsi que l'homme fait des dieux; et ne crois pas, ô » Asclépios, que ces dieux terrestres agissent au hasard. Pendant que les dieux célestes » habitent les hauteurs du ciel, gardant chacun le rang qu'il a reçu, nos dieux ont leurs » fonctions particulières; ils annoncent l'avenir par les sorts et la divination, ils veillent, » chacun à sa manière, aux choses qui dépendent de leur providence spéciale et viennent à » notre aide comme des auxiliaires, des parents et des amis [1]. »

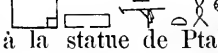
Et ailleurs dans le même discours, Hermès explique ce que sont ces dieux créés de main d'homme. « Comme le Seigneur ou le père, ou, ce qui est le terme le plus élevé, » Dieu, est le créateur des dieux célestes, ainsi l'homme est créateur des dieux qui sont » dans les Temples, contents de la proximité de l'homme, et non seulement sont illuminés, » mais encore illuminent. Cela en même temps profite à l'homme et affermit les dieux . . . . . » L'espèce des dieux que forme l'humanité est composée de deux natures, l'une divine, qui » est la première et de beaucoup la plus pure; l'autre qui appartient à l'homme, c'est la » matière dont sont fabriqués ces dieux, qui n'ont pas seulement des têtes, mais des corps » entiers avec tous leurs membres. Ainsi l'humanité, se souvenant de sa nature et de son » origine, persévère en cela dans l'imitation de la divinité: car de même que le père et le » seigneur a fait les dieux éternels semblables à lui-même, ainsi l'humanité a fait ses dieux » à sa propre ressemblance. »

ASCLÉPIOS.

« Veux-tu dire les statues, ô Trismégiste? »

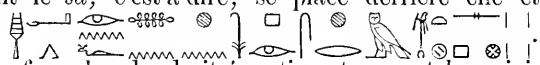
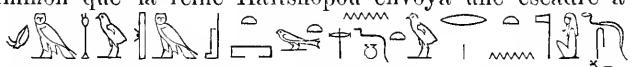
HERMÈS.

« Oui, les statues, ô Asclépios; vois-tu comme tu manques de foi? Les statues » animées, pleines de sentiment et d'aspiration, qui font tant et de si grandes choses; les » statues prophétiques, qui prédisent l'avenir par les songes et toutes sortes d'autres voies, » qui nous frappent de maladies ou guérissent nos douleurs selon nos mérites [2]. »

Il faut ici, comme dans tous les écrits du même genre, négliger l'interprétation mystique pour ne tenir compte que des faits: les faits sont de vieille origine égyptienne. Rappelez-vous le passage si souvent cité de l'hymne au Nil où il est dit de ce dieu qu'« on » ne taille point dans la pierre — des statues de lui qui portent le diadème royal; — on » ne l'aperçoit point, — on ne le sert, ni ne lui fait offrande; — on n'agit point sur lui par » les cérémonies mystérieuses; — on ne sait le lieu où il est, — on ne le trouve point par la » vertu des livres sacrés [3]: » c'est la définition du dieu céleste d'Hermès et des dieux qu'il crée. Les dieux ordinaires reçoivent le sacrifice, se plaisent à la musique et au chant, et le culte qu'on leur rend se fait comme l'indique l'auteur gréco-égyptien. Le *ka* du dieu s'appuie sur la statue du dieu et l'anime comme le *ka* du mort anime la statue du mort. La demeure de cette statue doublée d'un *ka* est une *demeure de ka,* comme le tombeau, *la demeure de ka de Ptah,* par exemple,  ou Memphis, c'est-à-dire la chapelle où le double de Ptah vit attaché à la statue de Ptah: comme semble l'indiquer Hermès, l'animal sacré

1) *Hermès Trismégiste,* Trad. MÉNARD, p. 167 à 169.
2) *Id.*, p. 145 à 147.
3) *Pap. Sallier* II, p. XII, l. 6 à 8.

était une autre forme de support, et à Memphis, Apis *renouvelait, répétait la vie de Phtah,* . Le titre rappelle la formule qui sur certains monuments remplace, derrière les noms, le , *« à la voix juste »* des personnages au double de qui on adresse la prière: le *ka,* attaché à la statue, *renouvelait* en effet *la vie* du mort, de la même manière que le *ka* de Phtah, attaché au taureau, *renouvelait la vie* de Phtah.

Les *statues divines,* les *divinités terrestres* d'Hermès, se composaient donc des *kôou noutri,* des doubles divins, souvent multiples pour le même dieu [1], et du corps *Sam,* *Soχm,* *khît,* corps de pierre, de métal ou de bois. Ces statues étaient animées, parlaient, remuaient, non point par métaphore, mais réellement. Il n'est pas possible de douter qu'au moins à Thèbes, au temps de la XIX^e^ dynastie et des suivantes, les statues d'Ammon ne fissent de véritables miracles. Les inscriptions nous montrent que, sous les derniers Ramessides, on n'entreprenait rien sans consulter la statue du dieu. Le roi, dans le sanctuaire, parfois même en public, s'adressait à la statue du dieu et lui exposait l'affaire; après chaque question la statue *disait oui de la tête très fort* . Dans la stèle de Bakhtan, une statue de Khons, pour transmettre le pouvoir magique à une autre statue de Khons, par quatre fois lui fait le *sa,* c'est-à-dire, se place derrière elle et quatre fois lui impose la main sur la nuque:  . Le dieu Ammon par un décret rédigé selon les formules du droit égyptien, transmet les privilèges royaux à la princesse Mâkerî et à ses descendants [2], et nos musées sont remplis de stèles de basse époque où Ammon et les dieux de son cycle, Osiris et les dieux de son cycle, confèrent, par décret , au mort, les félicités de la vie future et les prérogatives de *ka.* Les débris de la grande inscription de Déïr-el-Baharî [3], semblent indiquer que c'est à la suite d'une conversation réelle avec Ammon que la reine Hâïtshopou envoya une escadre à la découverte des *Echelles de l'encens.*  « [j']entendis un ordre dans le sanctuaire, un conseil du dieu lui-même. » Ce n'est donc pas simple imagination si les inscriptions des temples ne sont guères que dialogues entre les dieux et le roi: la métaphore n'est ici que l'expression d'une réalité.

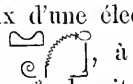
Il semble que cette importance des statues divines ait été plus grande encore à Napata qu'à Thèbes. Les descendants des grands-prêtres d'Ammon, réfugiés en Éthiopie, y développèrent les arts dont leurs pères s'étaient servis en Égypte pour usurper la royauté, et perfectionnèrent l'usage des statues mouvantes et parlantes. Le récit de l'élection de Nastosenen, et surtout celui de l'élection d'Aspalout, nous montre un Ammon de Napata *saisissant* un des frères royaux, puis lui adressant un discours dans l'ombre du sanctuaire. On a cité à ce propos le passage de Diodore relatif au couronnement des rois éthiopiens. Un autre auteur avait donné sur la même cérémonie, qu'il transportait en Égypte, des détails plus circonstanciés et un peu différents, que Synésios, évêque de Ptolémaïs, nous a

1) J'emprunte cette donnée relative à la multiplicité des *doubles* d'un même dieu au mémoire de M. LEPAGE-RENOUF (p. 504). Je remarque que M. LEPAGE-RENOUF (p. 497) transcrit  par *ka:* je crois qu'ici, comme dans , il faut transcrire *kô noutri, hon kô.*

2) MARIETTE, *Karnak,* pl. 41; cfr. *Revue critique,* 1877, T. 1, p. 270 à 272.

3) MARIETTE, *Déïr-el-Bahari,* pl. 10, l. 2.

transmis, en les arrangeant, dans son pamphlet trop peu connu *Sur l'Égyptien*. «Voici com-»ment en Égypte les rois sont élus. Près de la grande ville de Thèbes est une montagne »sacrée; en face s'élève une autre montagne, et le Nil coule entre les deux. Cette seconde »s'appelle la montagne libyenne et c'est là, ainsi le prescrit la loi, que doivent rester, pen-»dant tout le temps de l'élection, les candidats à la royauté, afin qu'ils ne sachent rien de »ce qui se passe dans l'assemblée. Sur le sommet de la montagne sacrée qu'on nomme »l'Égyptienne, est la tente du roi; tout près de lui sont les prêtres les plus éminents en »sagesse, les plus distingués par leurs fonctions, placés suivant le rang qu'ils occupent dans »la hiérarchie sacerdotale: autour du roi, qui est au centre, ils forment un premier cercle, »immédiatement après s'étend un second cercle, celui des guerriers. Tous entourent ainsi le »mamelon qui s'élève sur la montagne comme une autre montagne, et permet aux plus »éloignés d'apercevoir le roi. Au bas se tiennent ceux qui ont le droit d'assister aux »élections comme témoins; mais ils ne s'associent que par leurs applaudissements à ce qui »se passe. Quand arrive le moment où l'on doit voter, le roi commence, avec l'aide de »ceux qui sont désignés pour ce ministère, par accomplir les cérémonies sacrées. Tout le »collège sacerdotal est en mouvement; on croit que la divinité est présente et concourt à »l'élection. On propose le nom d'un des candidats à la royauté: les guerriers lèvent la main, »les gardiens des temples, les sacrificateurs, les prophètes apportent leurs suffrages. Quoique »peu nombreux, ils ont une grande influence, car un prophète compte comme cent guerriers, »un sacrificateur comme vingt, un gardien comme dix. Puis vient le tour d'un second can-»didat: de nouveau on lève la main, et l'on vote. Si les deux partis se balancent, le roi »assure la prépondérance à celui en faveur duquel il se prononce. Il lui suffit de se joindre »au plus faible pour rétablir l'égalité. Dans ce dernier cas, il n'y a plus d'élection; c'est »aux dieux qu'on s'adresse, on les invoque sans relâche dans un religieux recueillement, »jusqu'à ce qu'ils se manifestent sans voiles, et viennent, non plus par signes, exprimer »leur volonté: le peuple entend ainsi de ses propres oreilles les dieux décider qui sera roi[1]. »

Il ne faut pas oublier que Synésios écrit un vrai roman satirique dans lequel l'élection du roi est dirigée par le roi précédent vivant encore et pressé d'abdiquer pour remonter au ciel. Il écrivait de seconde main, et l'auteur inconnu dont il se servait n'avait peut-être fait lui-même que copier un ouvrage antérieur. De là, cette description fantastique de Thèbes, et la supposition d'une intervention personnelle des dieux eux-mêmes. Il me semble pourtant que l'ensemble du récit reproduit les traits généraux d'une élection royale dans le royaume égyptien d'Éthiopie. La *montagne sacrée* de Napata  , à laquelle s'appuyait le temple d'Ammon, comme le montrent les planches de CAILLIAUD[2], devait devenir aisément la montagne sacrée du récit de Synésios où s'élève le tente du roi-dieu. C'est devant elle que l'armée et le peuple s'assemblent pour faire entendre leurs lamentations et choisir la députation chargée de collaborer avec les prêtres à l'élection. Le récit de ce qui se passe dans le temple, où la statue d'Ammon *saisit* celui des *frères royaux* qu'elle choisit pour régner, diffère du récit grec, en ceci surtout que Synésios, ou son auteur, remplace la statue mouvante par les dieux eux-mêmes. Dans la stèle d'Aspalout, il n'y a pas vote préalable, mais défilé des prétendants:

1) *Œuvres de Synésius*, traduites par H. DRUON, Paris, Hachette, 1878, in-8°, p. 244 à 245.
2) *Voyage à Méroé*, Atlas, pl. XLIX à L, LVIII sqq.

toutefois rien ne prouve que cette différence soit due à une erreur de l'écrivain. Nous savons en effet que Nastosenen était à Méroé au moment de son avènement, et que, l'élection faite en son absence, il se rendit à Napata pour recevoir la consécration. On avait dû nécessairement voter sur son nom, comme pour Osiris dans *l'Égyptien,* ou employer quelque autre procédé du même genre. La description de Synésios me paraît donc reproduire, en l'altérant, un passage d'historien probablement contemporain des Ptolémées, décrivant une élection de roi Éthiopien. Le transport de la scène de Napata à Thèbes était d'autant plus naturel que, toute l'antiquité classique imaginant que la civilisation égyptienne avait son origine dans l'éthiopienne, on n'avait aucun scrupule à dire de l'Égypte primitive ce que des auteurs plus exacts avaient dit de l'Éthiopie. De toute cette discussion, je ne veux retenir qu'un fait, c'est la preuve par les écrivains classiques, comme du moyen des textes hiéroglyphiques, de l'intervention des statues représentant les dieux dans les affaires de l'état. Théoriquement, le *ka* 𓎛, qui animait l'image, parlait et remuait: la consécration opérait dans la statue une sorte de transsubstantiation qui assouplissait les membres de pierre et leur prêtait une voix. Pratiquement, la statue parlait et remuait par des procédés mécaniques faciles à concevoir: si quelqu'un doutait de l'habileté des Égyptiens en ce genre d'opération, je le renverrai au passage où l'un des Héron décrit le procédé employé par leurs prêtres pour ouvrir la porte d'un temple rien qu'en allumant le feu sur l'autel. Était-ce la vapeur d'eau ou l'air chaud qui agissait en cette occasion? On peut se le demander: le fait certain est qu'ils employaient un moyen mécanique assez ingénieux pour produire ce pieux tour de passe-passe. Nos musées renferment d'ailleurs des poupées égyptiennes articulées [1].

Le *ka* des dieux incorporé aux statues divines n'a pas disparu de la tradition populaire. De même que le 𓎛 *double* des morts hante encore les Pyramides, le double des dieux, transformé en génie comme la plupart des dieux du paganisme, hante encore les temples où jadis on lui rendait un culte. « L'on raconte plusieurs choses des Pyramides, qui » seroient longues à exposer; mais pour ce qui est des esprits qui regnent sur elles & sur » les edifices de pareille nature nõmés Birba, l'on dit que .... quand au Birba d'Achemime, » son esprit est vn ieune homme sans barbe, nud, assez connu parmy les habitants du lieu. » L'esprit du Birba de Semir est un vieillard bazané et noirastre, fort grand de taille, & ayant » la barbe courte. L'esprit du Birba de Phacat paroist en forme d'vne ieune femme noire, » portant sur son bras un petit enfant noir, laide, montrant ses dents canines, & ayant les » yeux blancs tout du long. L'esprit du birba de Ridousa paroist en forme d'un homme » qui a la teste d'un Lyon avec deux longues cornes. L'esprit du Birba de Busire paroist » en forme d'vn vieux moine blanc qui porte vn Liure. L'esprit du Birba de Gaphi paroist en » forme d'un Berger vestu d'vne robe noire auec vn baston à sa main. Quant aux Pyramides » de Dehasoure leurs esprits se font voir en forme de deux vieillards noirs. L'esprit du » Birba de Samnod paroist en forme d'un moine qui sort de la mer et se mire dedans. Tous » ces esprits sont veus manifestement par ceux qui approchent d'eux et des lieux de leur » retraite & y hantent long-temps. Il y a pour tous certaines offrandes particulieres, par le » moyen desquelles il se peut faire que les thresors des Birba & des Pyramides paroissent » et qu'il se forme amitié et familiarité entre les hommes & les esprits, suiuant ce que les

1) WILKINSON, *Manners and Customs,* II[3], p. 64 à 66. Le Louvre en a une au moins.

» Sages ont establ y.[1] » Les descriptions de l'Égypte composées par les Arabes sont pleines des mentions de ces génies. « Le génie du *berba* d'Ikhmim », écrit Makrizî, « paraissait, dit-on, sous la forme d'un jeune homme, sans barbe et nu. Quelques personnes » étant entrées une fois dans le berba, il les poursuivit, et les frappa si rudement qu'il » les obligea à prendre la fuite. Pareille chose, dit-on, est arrivée à des gens qui étaient » entrés dans les Pyramides ».[2] Ce sont là des *doubles* dont la statue n'est pas mentionnée mais qui reproduisent en partie au moins la forme de la statue du dieu qu'ils représentaient. La jeune femme noire, laide, montrant ses dents canines et ayant les yeux blancs tout du long, qui porte dans ses bras un enfant noir, est une Isis en basalte noir ou une Sokhit, à tête de lionne fronçant les lèvres et laissant deviner les dents, qui porte un Horus. L'esprit de Ridousa est un Shou ou bien un Anhour à tête de lion, coiffé du disque solaire entre deux cornes ou deux plumes. Celui de Gaphi est Osiris dans la maison du chef , vêtu de la robe et tenant le bâton de commandement. D'autres esprits ont subi l'influence chrétienne et semblent des moines aux arabes musulmans. Aujourd'hui encore les fellahs imaginent que les statues qu'ils découvrent dans les tombeaux sont le support de génies, qui se jettent sur quiconque vient les troubler. Le seul moyen de prévenir une folie ou la mort à bref délai est de briser la statue avant que l'esprit ait eu le temps de malfaire. Cette crainte superstitieuse a entraîné la destruction de plus d'un monument précieux: il y a quelques années à peine il fallut arracher, le revolver à la main, aux manœuvres arabes, les superbes statues de Râhotpou qu'on venait de découvrir à Meïdoum. On le voit, le *double* vit encore avec sa statue-support: mais en changeant de religion, le peuple a changé en crainte le culte respectueux qu'il lui rendait.

Le *ka* étant l'âme de la statue, son nom put servir à désigner la statue elle-même, comme l'a montré M. Lepage-Renouf. Je crois cependant que le sens *statue, image,* est un sens dérivé et n'est exact qu'à peu près: dans les endroits où peut se traduire de la sorte, il faudrait mettre un mot tel que *statue prophétique, statue vivante,* mais ce mot n'existe pas dans notre langue.

(Sera continué).

G. Maspero.

Château-Thierry, le 19 Septembre 1879.

---

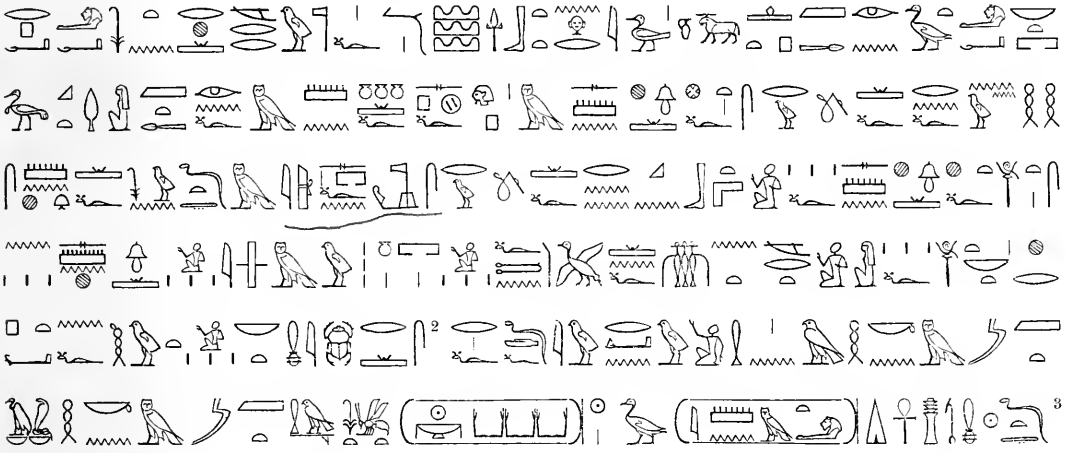
# LA GRANDE INSCRIPTION DE BÉNI-HASSAN.

Cette longue inscription a été publiée pour la première fois par Burton dans ses *Excerpta Hieroglyphica*[3], puis par Champollion qui ne fit que corriger la copie de Burton[4], par Lepsius[5], par Brugsch[6] et enfin par Reinisch[7] qui paraît n'avoir fait que reproduire

1) *L'Égypte de Mourtadi,* p. 64 à 66.
2) Cité par de Sacy dans ses *Observations sur le nom des Pyramides,* p. 37.
3) Burton, *Excerpta Hieroglyphica,* pl. XXXIII à XXXIV.
4) Champollion, *Monuments, Notices,* T. II, p. 418 à 422.
5) Lepsius, *Denkm.* II, bl. 124 à 125.
6) Brugsch, *Monuments Égyptiens,* pl. 15 à 17.
7) Reinisch, *Aegyptische Chrestomathie,* I, pl. 1 à 4.

la copie de BRUGSCH. BRUGSCH fut le premier à la traduire, mais sa traduction, d'abord restreinte aux quatre-vingt-dix-sept premières lignes, n'a jamais dépassé la cent vingt et unième[1]: elle renferme d'ailleurs des inexactitudes dont la plupart s'expliquent aisément si l'on se rappelle quel était l'état de la science à l'époque où M. BRUGSCH fit son premier essai de traduction.

J'ai commenté cette longue inscription au Collège de France de 1874 à 1875. J'avais l'intention de l'insérer dans un travail sur la XII[e] dynastie, pour lequel j'amasse des matériaux depuis douze ans. La crainte de trop longtemps tarder me décide à en publier le texte et la traduction, avec quelques notes nécessaires à l'intelligence de certaines parties.

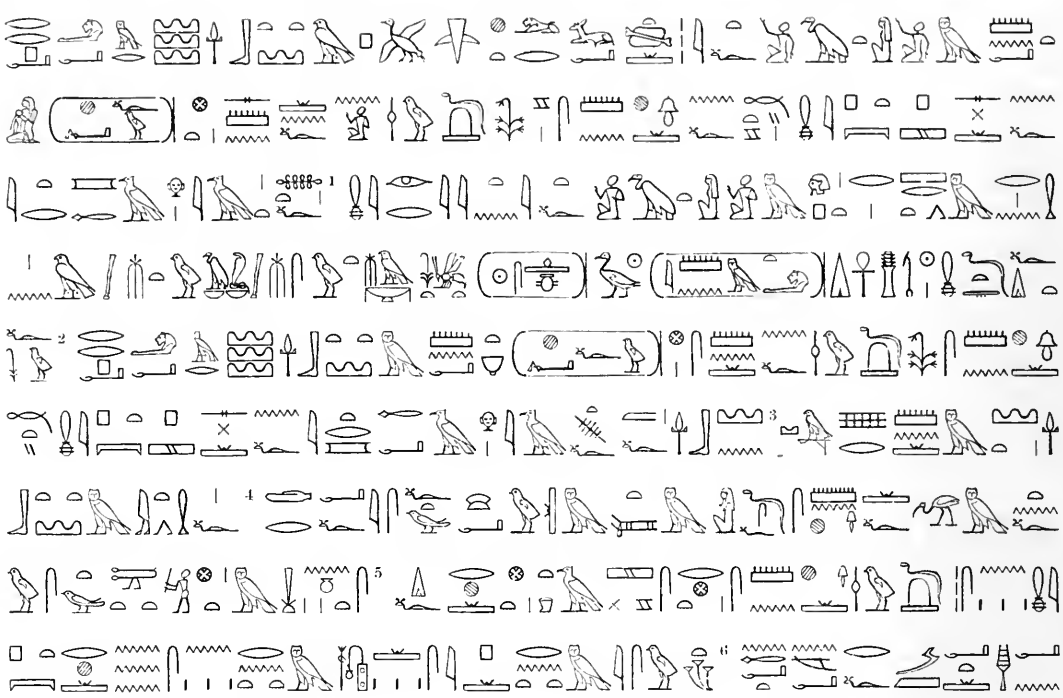


« Le prince héréditaire, cousin royal, aimé de son dieu, chef des hauts pays de » l'Est, Khnoumhotpou, fils de Nouhri, né de la fille d'un prince, la dame Boqit, — il a fait » ceci en monument de soi-même, dès l'instant qu'il commença de travailler à son tombeau, » rendant son nom florissant à toujours, et se figurant lui-même à jamais, en sa syringe » funéraire, rendant le nom de ses familiers florissant, et figurant, chacun selon son emploi, » les ouvriers et les gens de sa maison; il a réparti selon ses serfs, tous les métiers, et il » a montré tous les subordonnés (?) tels qu'ils sont. » — Sa bouche dit:

1) BRUGSCH, *Monuments Égyptiens*, Texte; *Histoire d'Égypte* (1[e] édit.) p. 58 à 59, (2[e] édit. 1875) p. 93 à 96; *Geschichte Aegyptens*, p. 139 à 143 (l. 1 à 99), p. 149 à 150 (l. 121 à 146).

2) La traduction de BRUGSCH est assez différente. En voici la dernière forme: «. . . Chnum- » hotep, . . . . . selbiger hat dies ausgeführt zu seinem Gedächtniss. Seine erste Tugend bestand darin, » dass er ein Wohlthäter war gegen seine Stadt, also dass er seinem Namen Dauer verlieh für lange lange » Zeiten, und dass er ihn durch seine guten Werke verewigte in seinem Grabbau der Unterwelt. Er machte » sprossen den Namen seiner Leute, welche gute Werke thaten, je nach ihrer Stellung. Denn gute Menschen » waren die Insassen seiner Häuser. Der, welcher sich hervorthat unter seinen Leibeigenen, dem stand offen » jede Stellung und alle Ehre (?), wie es des Brauches ist» (*Geschichte Aegyptens*, p. 139). On voit que M. BRUGSCH n'a tenu compte ni du parallélisme des membres de phrase, ni des déterminatifs. On trouvera dans la note *Sur les peintures des tombeaux Égyptiens et sur la mosaïque de Palestrine*, in 8°, p. 1, note 1, la justification grammaticale de ma traduction. — Le mot que je rends *subordonné*, est douteux, le premier signe ayant été interprété différemment par les différents copistes. Si la leçon nous oblige réellement à le rattacher à , peut-être faut-il entendre par ce mot les *gens de plaisir*, danseuses, chanteurs, bouffons, représentés avec le reste de la maison au tombeau de Khnoumhotpou.

3) Je supprimerai ici et partout ailleurs dans le reste de l'inscription les protocoles royaux.



» C'est moi que le roi NOUBKOOURI, fils de Rā, Amenemhâït institua prince héré-
» ditaire, chef des hauts pays de l'Orient, prêtre d'Hor et de Pakhit, par héritage du père
» de ma mère dans MONAIT-KHOUWOU; il me fixa une stèle de limite au midi, dressant celle
» du nord durable comme le ciel, il divisa le bras principal du Nil en son milieu, ainsi
» qu'on avait déjà fait au père de ma mère, en vertu d'un arrêt sorti de la bouche de
» S. HOTP. HITRI, fils du Soleil, Amenemhâït: — ce roi l'avait établi prince héréditaire, chef
» des hauts pays de l'Est, dans MONAIT-KHOUWOU, avait fixé une stèle de limite au midi,
» dressant celle du nord durable comme le ciel, avait divisé le bras principal du Nil en
» son milieu [de manière à séparer] sa rive droite dans le nome de DOU-HOR jusqu'à la
» montagne de l'Est, lorsque Sa Majesté vint, écrasant le mal, se levant comme Toum lui-
» même et restaurant ce qu'elle avait trouvé en ruines, séparant chaque ville de sa voisine,
» faisant connaître [à] chaque ville ses frontières d'avec [l'autre] ville et dressant leurs stèles
» frontières durables comme le ciel, répartissant leurs eaux selon ce qui était dans les livres,
» réglant l'impôt selon l'évaluation du produit, d'après la grande amour qu'il a pour le juste;
» voici qu'il établit le père de ma mère prince héréditaire, grand supérieur du nome de

1) L'expression signifie exactement *sur son dos*, c'est-à-dire, au point où les deux pentes opposées de la rive se rencontrent et déterminent la séparation des deux versants.

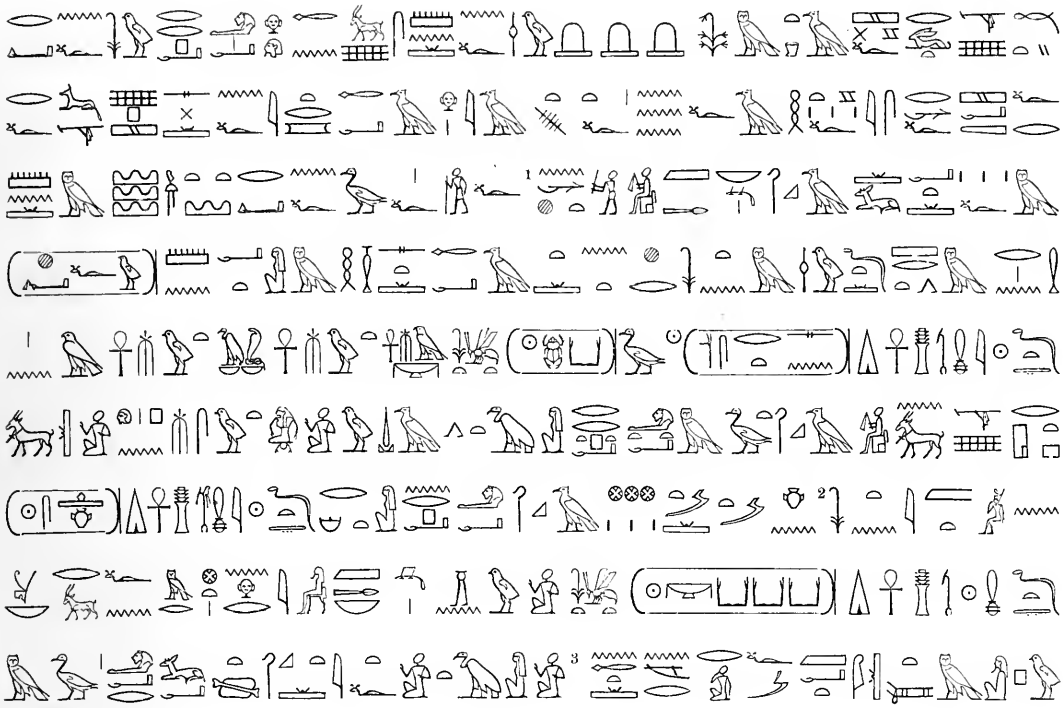
2) Sur cette forme grammaticale, voir *Mélanges d'Archéologie*, T. II, p. 214 à 215.

3) Le mot , *moitié* signifie ici la rive d'un fleuve, la bande de terre qui borde le fleuve. Dans les textes de Dêïr-el-Baharî (MARIETTE, pl. 5) il est plusieurs fois question des *deux rives* de la rivière à l'embouchure de laquelle abordant les navires égyptiens. Cfr. *Mél. d'Arch.*, T. II, p. 216 à 217.

4) Voir sur cette forme grammaticale, *Mélanges d'Archéologie*, T. III, p. 133, note 5.

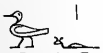
5) Lit.: «*prenant une ville de sa seconde*».

6) Le sens proposé par BRUGSCH pour et généralement adopté a été d'abord *antiquité*, puis *rapport* «. . . abschätzend sie nach ihrem Ertrag» (*Geschichte Aegyptens*, p. 141, l. 44 à 45). Le mot se



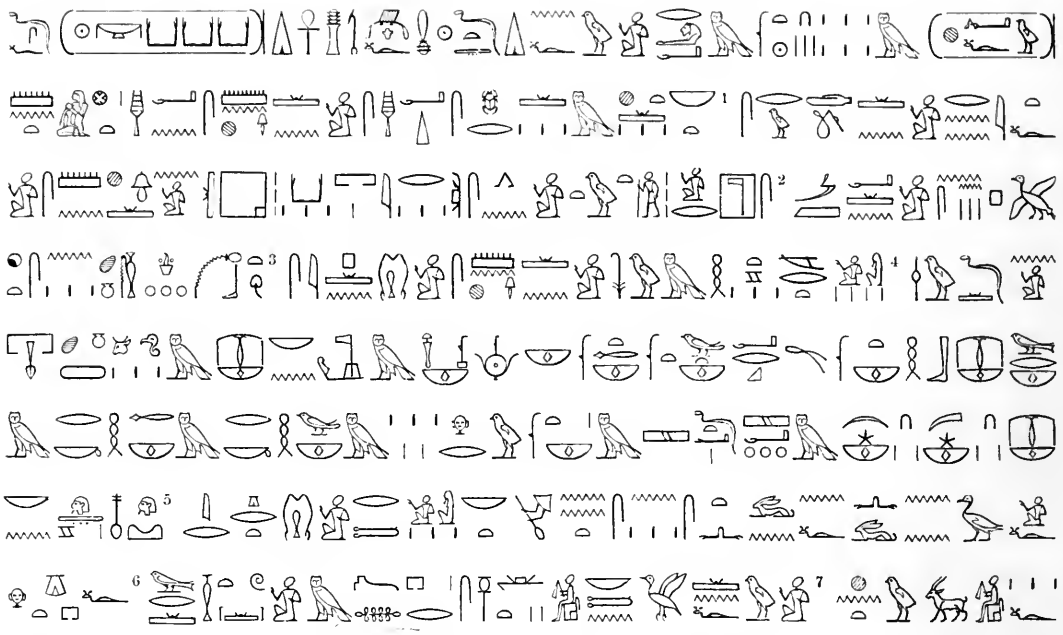
» Meh, fixa les stèles du midi de sa frontière au nome d'Ount, celle du nord au nome
» d'Anoupou, divisa le bras principal en son milieu, ses eaux, ses champs, ses bois, ses
» sables, jusqu'à la montagne d'Occident, établit son fils aîné Nakht pour gouverner son
» héritage dans Monait-Khouwou, par grande faveur de par le roi, en vertu d'un décret
» sorti de la bouche du roi Khoperkeri, fils du Soleil Ousirtasen; — [quant à moi,] je suis
» noble depuis ma naissance, [car] ma mère passa princesse héréditaire en sa qualité de
» fille de prince, à la ville Ait-Shotp-hitri, pour être femme du prince héréditaire, prince
» de villes, favori du roi de la Haute Égypte, chéri du roi de la Basse Égypte en sa
» fonction de chef de ville, Nouhri; le roi Noubkoouri me transmit, en ma qualité de fils
» de prince, l'héritage du père de ma mère, d'après la grande amour qu'il a pour le juste,
» [car] c'est Toum lui-même que Noubkoouri; il me fit prince en l'an XIX dans Monâît-

retrouve dans le *Papyrus Mathématique Rhind* (*Édit.* Eisenlohr, p. 104, 105) avec le sens de *évaluer le rapport d'un champ:* « Taxant dans l'évaluation du produit ».

1) Le pronom est répété, comme on voit, derrière l'adjectif: «*son* fils, *son* aîné». J'ai déjà cité ailleurs (*Zeitschrift* 1879, p. 63) un exemple de : les exemples de ou dans la formule  ne sont pas rares. Voici un exemple de : etc. (Champollion, *Notices manuscrits*, T. I, p. 768, 3e registre.) « Ceux qui sont dans ce dessin en sa grande barque, — litt.: en *sa* barque, » *sa* grande, etc.». C'est déjà la forme copte ⲛⲁⲁϥ, ⲛⲁⲁⲥ. Les monuments m'ont donné plusieurs autres adjectifs de cette forme, qui paraît avoir été plus fréquemment employée en égyptien qu'elle ne l'est en copte.

2) La forme , si elle ne cache pas une faute, est nouvelle, pour moi du moins. La traduction que j'en donne, purement conjecturale, est fondée sur un rapprochement avec la racine , , *palmier, palme,* d'où la métaphore *grâce, faveur.*

3) Litt.: «*Il m'amena . . . . à l'héritage*».



» Khouwou, et voici que je la fis prospérer ainsi que son trésor [l']accroissant de toutes » choses, je fis fleurir le nom de mon père, construisant ses chapelles de *ka*, je transportai » mes statues au temple de la ville, je leur octroyai leurs offrandes de pains, liqueurs, eau, » encens, viande pure, je choisis un *prêtre de ka*, et je le constituai [maître] de champs, » et de serfs, je décrétai des repas funéraires à toutes les fêtes du cimetière, à la fête du » nouvel an, à la fête du commencement de l'année, à la fête de la grande année, à la fête » de la petite année, à la fête du bout de l'an, à la Grande Fête, à la fête du grand feu, » à la fête du petit feu, à la fête des cinq jours épagomènes, à la fête de la rentrée des » grains (?), aux douze fêtes du mois, aux douze fêtes du demi-mois, à toutes les fêtes des » vivants et des morts; que si le *prêtre de ka* ou quelque autre individu y trouble rien, qu'il » cesse d'être, que son fils ne soit pas en sa place! Je fus en faveur à la cour plus que tout » ami unique, [car] le roi me distingua parmi ses nobles, et me voila devant ceux qui étaient

---

1) Cfr. sur cette expression, *Mélanges d'Archéologie*, T. III, p. 147, note 4.

2) Lit.: «Je suivis». *Suivre* est l'expression consacrée en pareil cas.

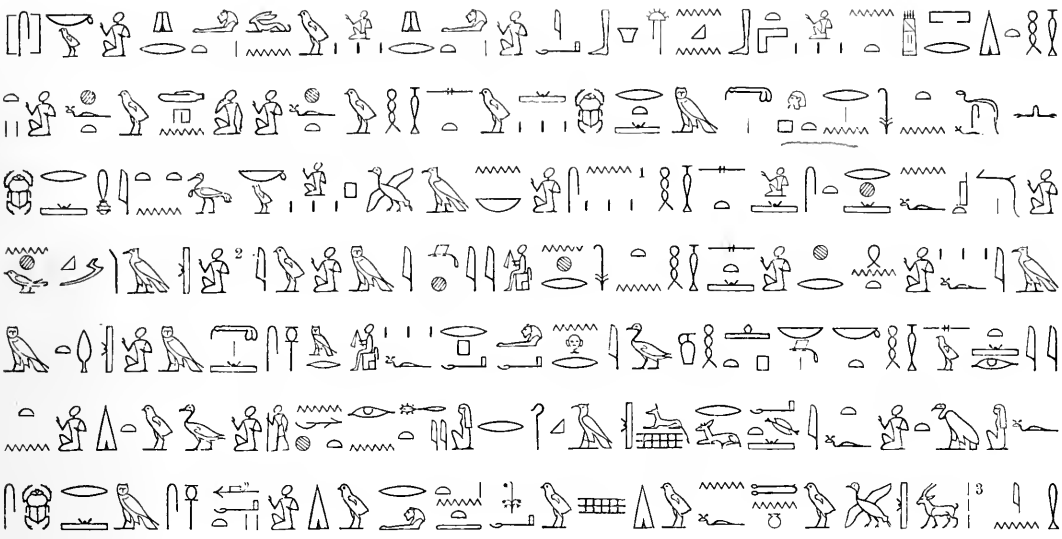
3) J'ai cru reconnaître dans ce qui est incertain, , la désignation de l'encens qui, sans cela, manquerait à l'énumération. déterminatif de est une mauvaise forme de et le groupe  sert, dans la grande inscription de Siout, à désigner la viande sacrée des victimes destinée au culte du .

4) La même phrase un peu plus développée dans la grande inscription de Siout. Le mot-à-mot en est: «Je *construisis lui en* champs et vassaux». On a l'expression analogue *construire, édifier le pauvre*, etc.

5) Litt.: «de sur terre jusqu'à sur montagne», par opposition entre la plaine où restent les vivants à la montagne où reposent les morts.

6) La première partie de la traduction de Brugsch s'arrête ici. Elle rend le sens général, mais non la tournure du morceau, M. Brugsch ayant coupé en une foule de petites phrases la longue période en style juridique où Khnoumhotpou raconte l'histoire de sa famille.

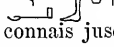
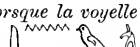
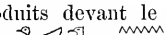
7) se rapporte ici à qui, désignant à la fois *le palais, la cour*, et le maître du palais, *le roi*, prête à cette construction.



» devant moi, la fleur des familiers du palais me fait hommage; tels les honneurs qu'on me » rend, tels les hommages qu'on fait à la face du roi lui-même, et pareille chose n'était » jamais arrivée à des serviteurs de la part de leurs maîtres! Je reçus ces faveurs parce qu'il » connaissait ma discrétion et mon humilité (?), et je fus un dévoué (?) d'auprès le roi, un » honoré auprès de ses courtisans, un favori auprès de ses amis, [moi,] le prince héréditaire, » le fils de Nouhri, Khnoumhotpou. »

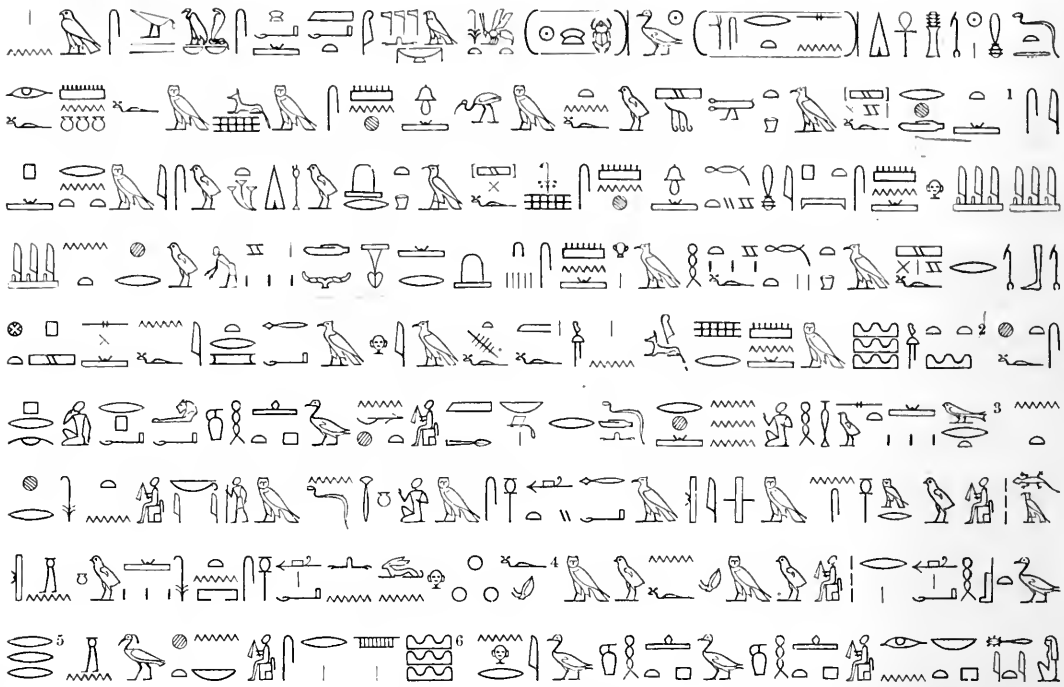
« Une autre faveur me fut faite, mon fils aîné Nakht, né de Khiti, fut institué » prince du nome d'Anoupou, par héritage du père de ma mère, promu *Ami unique*, mis à » la tête du pays du midi, et fut comblé de toute sorte de dignités par le roi Khakhopriri,

---

1) La phrase n'est pas très claire. Au lieu de la forme indistincte que donnent ici les copies, j'ai restitué . J'ai traduit  litt.: « l'habileté, l'art », par *ce qu'il y a de plus habile, l'élite, la fleur*, sens dérivé dont je ne connais jusqu'à présent pour ce mot aucun autre exemple. est, comme quelques lignes plus haut, une variante à indice final de , , indiquant une voyelle à la première syllabe, d'après la règle d'orthographe égyptienne qui veut que, *lorsque la voyelle finale et la voyelle médiale d'un mot sont identiques, on n'exprime dans l'écriture que la voyelle finale:*  *An-pou* pour *Anoupou*, *s-tmou*, pour *sotmou*, *kh-wtou*, *khowtou*, *khontou*. Le mot, répété deux fois devant un membre de phrase différent, est nouveau en cet emploi: j'y vois un sens apparenté au sens « *égal à . . ., correspondant à . . . .* » que a dans les doubles dates: « *Égal* l'incliner » devant moi, *égal* les hommages produits devant le roi lui-même ». Ce serait une locution analogue à . . . .,  . . . . . Enfin  , litt.: « *celui* de leur maître », nous donne l'exemple le plus ancien connu jusqu'à présent de la locution . . ., . . . suivie d'un substantif.

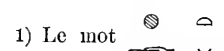
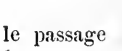
2) Litt.: « Il savait le lieu de ma langue, la petitesse (Cfr. ) de ma forme ». La lecture de ce dernier mot n'est pas certaine: je pense que les signes doivent s'en lire , et qu'ils cachent une mauvaise transcription de l'original hiératique. Les sens *humilité, discrétion*, me paraissent répondre assez exactement aux idiotismes égyptiens.

3) Litt.: « Donna à lui *chaque dignité*, le roi etc. »



» fils du Soleil, OUSIRTASEN; [car] ce prince fit [comme] un monument de lui-même dans le » nome d'ANOUPOU, restorant ce qu'il avait trouvé détruit, fixant la limite du nome selon le » cadastre (?), réglant l'impôt selon l'évaluation du produit, mettant une stèle frontière à sa » limite sud, dressant celle du nord durable comme le ciel, établissant sur les prés des parties » basses jusqu'à quinze stèles-frontières, établissant sur les champs au nord du nome sa frontière » vers le nome Ouob, et divisa le bras principal en son milieu [de manière à en séparer] » la rive gauche dans le nome d'Anoupou jusqu'aux montagnes de l'Ouest, quand le prince » héréditaire, le fils de KHNOUMHOTPOU, NAKHT, se plaignit, disant: Moi, je ne connais pas » les faveurs suprêmes de par le roi! C'est un autre chef qui est conseiller, qui est ami » unique, le plus favorisé parmi les amis, qui multiplie les apports au palais, un ami unique » dont on ne peut assez récompenser les mérites, qui écoute les *auditeurs*, bouche unique » qui étouffe les siens, qui accomplit les rites pour son maître auguste, le passage du défilé » des montagnes, le petit-fils de NOUHRI, le fils de KHNOUMHOTPOU, né de la dame KHITI! »

---

1) Le mot  ainsi déterminé est nouveau. Comme dans le passage parallèle traduit précédemment, on a  , j'en conclus que  doit répondre à , et je traduis conjecturalement *selon l'inscrit, le cadastré.*

2) Litt.: «*Mon eau* ne connaît point les faveurs».

3) «Un ami unique, point n'est selon ses mérites.»

4) Cette métaphore semble signifier que Khnoumhotpou, par la faveur du roi, est comme une bouche qui a seule le droit de parler et empêche ses parents de parler pour leur compte.

5) Cfr. BRUGSCH, *Dict. Géogr.*, p. 1288, sqq. Ici, le manquant, l'expression n'est pas probablement un titre réel. Il semble que ce soit une métaphore par laquelle on veut dire que Khnoumhotpou était le seul passage, le seul défilé, par lequel on pouvait arriver à la faveur du roi, litt.: «la bouche de »la porte des montagnes».

6) BRUGSCH arrête ici sa traduction, l. 121 à 146 (*Geschichte Aegyptens*, p. 149 à 150).

« J'ai fait vivre le nom de mes pères, que j'avais trouvé détruit sur les portes [de » leur tombeau], instruit [que je suis] dans la forme [des lettres], exact dans la reproduction » ne confondant pas l'un avec l'autre, car c'est un fils pieux, et qui fait fleurir le nom de » ses ancêtres, que le fils de Nouhri, Khnoumhotpou! Mon premier mérite fut de construire » une grande salle, comme un individu qui se règle sur ce qu'a fait son père (?), —. [car] » mon père s'était fait une *chapelle de ka* à Miri-nofrit, en pierre bonne et belle, pour » rendre son nom florissant à toujours et se figurer soi-même à jamais, [si bien que] son » nom vécût dans la bouche des mortels, et durât dans la bouche des vivants, sur sa syringe » funéraire, dans sa maison construite à toujours, [dans] sa demeure d'éternité, selon les » faveurs de par le roi, [car] il était aimé au palais, il régna sur sa ville étant petit, il fut » un favori . . . . . étant jeune homme, il fit le messager royal, quand ses deux

1) Je crois que ce mot répond à (Brugsch, *Dict. hiér.*, p. 1527 à 1528) qui, dans l'inscription de Canope, désigne la *forme* des caractères du nom de Bérénice. Khnoumhotpou dit qu'il restita le nom de ses pères, *habile* qu'il était *à connaître les formes des caractères* tracés sur les monuments.

2) me semble désigner ici la *gravure* nouvelle, la reproduction des vieux noms effacés.

3) Pour le sens de *avec*, de voir deux exemples décisifs: Lepsius, *Denkm.* II, pl. 134, 2, l. 5; et *Denkm.* III, pl. 39 *b*, l. 1. «Ne mettant pas l'un *avec* l'autre.»

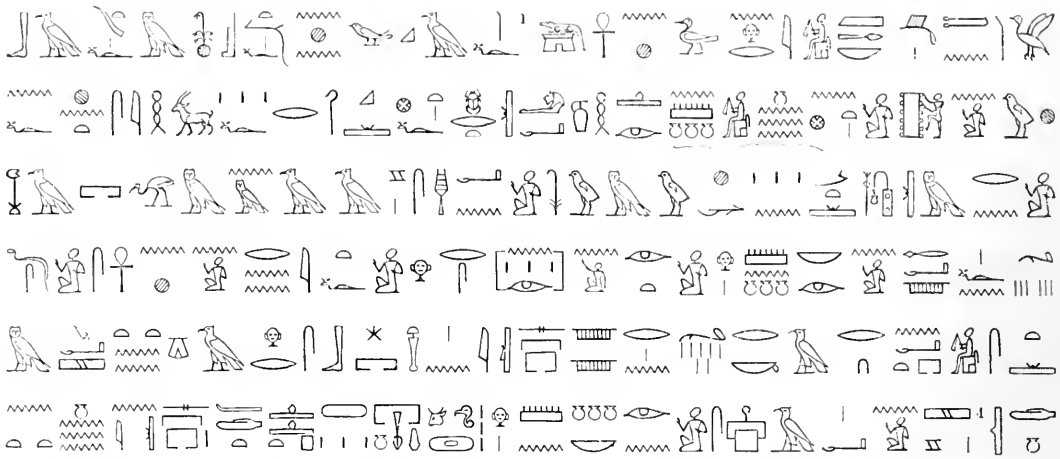
4) Litt.: «*Premier mérite lorsque* je bâtis . . » Cet emploi de a été signalé, p. 162, note 2.

5) Litt.: «conformité d'individu vers ce qu'a fait son père». Sur , voir Brugsch, *Dict.*, p. 1240 à 1241.

6) Sur redoublé, voir *Recueil*, T. I, p. 50 à 51.

7) Texte incertain et probablement fautif: la traduction ne donne que le mouvement général de la phrase tel qu'il est indiqué par le parallélisme

Le sens *jeune homme, classe de jeunes gens bons au service militaire*, sera prouvé ailleurs.



» tresses dansaient encore, lui étant enfant, sur ses tempes, dans le pays du midi, [à cause
» de sa] discrétion et de son humilité, le fils de SOBKONKH, NOUHRI, et le roi le distingua
» parmi ses nobles pour être prince de sa ville; — devenu le prince KHNOUMHOTPOU, je fis
» en monument de moi-même, la salle à libation de cette résidence, j'édifiai la salle à colonnes
» que j'avais trouvée à terre, je l'étayai sur des colonnes neuves, inscrites à mon nom à
» moi et je fis vivre le nom de mon père sur elles; je témoignai mon activité par toute
» sorte de monuments: je fis à cette salle une porte de six coudées en bois d'acacia s'adap-
» tant à la première porte de la syringe, deux battants de porte de sept coudées pour l'aire
» de la chambre vénérable à libations de la syringe, une table pour les offrandes et le repas

---

1) La suppression de la préposition dans ce membre de phrase est analogue à la suppression de, dans les prépositions composées d'une préposition simple et d'une racine, pour, pour etc. Le mot semble signifier ici *forme* et n'être qu'une variante de.

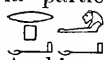
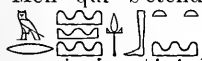
2) se retrouve dans un papyrus encore inédit du British Museum (*Butler* 528, l. 1): «Je vais chaque jour dans On, dans la salle à libations de la déesse IOUSAOSIT.» Le sens *salle à libations* est assuré à ce mot par le fait que dans le temple d'Edfou il sert de nom à une salle, qui a pour pendant la *salle du feu* (DÜMICHEN, *Denderah*, pl. 1).

3) Je corrige *l'acacia séyyal* au lieu de: c'est en effet le bois dont sont faites ordinairement les portes de temple. La locution me paraît être une variante de, *qui appartient à . . . .* Cette variante serait justifiée par la variante qu'on trouve au tombeau de Séti Ier: (CHAMPOLLION, *Notices*, T. I, p. 763). » Les dieux *qui ont* les formes mystérieuses de Sokari». Ces dieux ont en effet sur les genoux, le premier, le second, le troisième, le quatrième. La locution serait composée de et de la préposition.

4), qui se retrouve dans la grande inscription de Siout, semble désigner tantôt le ravin de la montagne où se trouve la tombe, tantôt la cavité du tombeau et l'esplanade qu'on a taillée dans le roc pour y dresser la façade du tombeau. Je crois que le second sens est préférable ici. Tout ce passage est d'ailleurs mutilé et la traduction que j'en propose n'est qu'un essai de restitution.

» funéraire de tous les monuments que je fis; je creusai toute la cavité donnant [ainsi] de
» l'air à la muraille de l'hypogée pour la salle à libations de cette résidence, pour les pères
» et pour les enfants de cette résidence, construisant les monuments destinés aux ancêtres sur
» sa montagne, mieux que les édifices bâtis avant moi. Je suis un illustre par ses fondations,
» j'ai dirigé, pendant des années de dégoût, [l'érection] de la salle à libations de cette résidence,
» afin d'édifier mon nom par toutes les fondations que j'ai préparées en [elle?] pour que
» jamais rien n'y manquât, et je suis descendu dans la barque *kaankh-ateu* . . . (?), moi,
» le prince héréditaire le fils de Nouhri, Khnoumhotpou, né de Boqit! — Celui qui a préparé
» la syringe est le chef des domestiques, Boqit. »

---

L'histoire de la famille est facile à restituer en partie. Sa grandeur remontait au règne d'Amenemhâït I[er]. Dans un des voyages que fit ce prince à travers l'Égypte, pour remettre l'ordre dans le pays, il donna à un personnage, dont le nom n'est pas malheureusement cité, l'investiture d'un fief comprenant la ville de Monâït-Khouwou, avec la partie du nome de Meh qui s'étendait sur la rive droite du fleuve, la dignité de  et le titre de  , c'est-à-dire de chef des portions de la montagne Arabique qui limitaient sa principauté à l'Est. Quelques années plus tard, le roi Ousirtasen I[er] accorda à ce même personnage un domaine plus considérable et des titres plus élevés. Il le fit , c'est-à-dire lui donna toute la partie occidentale, la plus considérable, de ce nome, entre le Nil, la chaîne Libyque, le nome de Ount, et celui d'Anoupou. La partie orientale

---

1) Le  est une conjecture pour rétablir les signes indistincts des copies.

2) Litt.: «du *grand de monuments*».

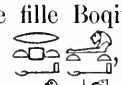
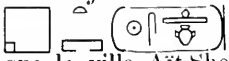
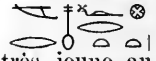
3) Litt.: «J'ai *ordonné*». est dans Burton. Le scribe veut dire probablement que Khnoumhotpou a eu le courage de terminer son œuvre, malgré le dégoût que pouvait lui inspirer la longueur du travail.

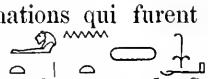
4) Litt.: «de ne pas manque d'elle en elle».

5) C'est le mot qu'on trouve dans *Sallier II, Pl. 12, l. 6*, et que j'avais transcrit, par erreur, *bouclier*.

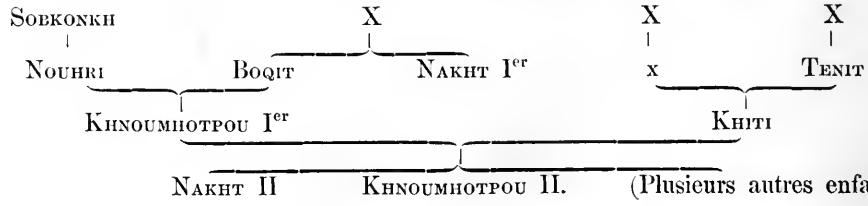
6) La *descente dans la barque* est d'ordinaire un euphémisme destiné à dissimuler l'idée de mort (Cfr. dans *Anastasi IV, pl. III, l. 2 a pl. IV, l. 1*, la description de cette descente et du passage de ce monde-ci à l'autre). Il me paraît que les signes qui suivent représentent le nom de la barque, mais je ne saurais l'affirmer.

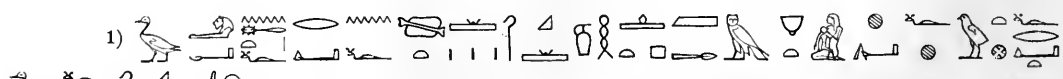
du même nome que seule il avait possédée jusqu'alors, ne sortit pas des mains de la famille: elle passa avec les mêmes titres et les mêmes limites au fils aîné Nakht.

Outre Nakht, le personnage en question avait une fille Boqit, investie, comme toutes les filles égyptiennes, de droits héréditaires, et du titre  , *comme fille du* de . La partie du texte qui la concerne dit qu'elle *passa* naturellement à  trois objets différents: 1° au titre que je viens de citer; 2° à une localité du nom de  ; 3° à épouse de Nouhri. Il résulte de cette phrase à triple régime que la ville Aït-Shotphitrî était une propriété de cette femme aussi bien que son titre de princesse héréditaire et sa dignité d'épouse d'un prince, en d'autres termes que cette ville constituait l'apanage qu'elle apporta en dot à son mari. Celui-ci était fils d'un certain Sobkônkh, dont on ne sait rien: il construisit son tombeau dans une localité de  qui était, sinon son fief tout entier, au moins une partie de son fief. Il fut très jeune au service du roi, probablement du roi Ousirtasen I^er^, jouit de la faveur royale, et devait avoir un rang assez considérable, puisqu'on le nomme , messager du roi dans le midi .

Le seul enfant connu de ce mariage, Khnoumhotpou, était noble et prince du chef de sa mère. Il ne nous dit pas à la suite de quelles circonstances, la principauté de Monaît-Khouwou, appartenant à son oncle Nakht, devint vacante: elle revint à sa mère, ou plutôt à lui, du droit de sa mère. En l'an XIX, le roi Amenemhâït II lui en donna l'investiture avec les mêmes titres et les mêmes limites qui avaient été assignées à son grand-père par Amenemhâït I^er^. Il épousa une princesse Khiti qui avait, sur le nome d'Anoupou, les mêmes droits que Boqit avait sur le nome de Meh, et eut sept enfants au moins de ce mariage. L'un d'eux, le second, Khnoumhotpou II, reçut de son père les droits héréditaires sur la ville de Monaît-Khouwou et accorda à son fils, la principauté d'une ville de [1]: il paraît avoir joui de la faveur du roi comme de celle de son père, et la préférence dont il était l'objet fournit au fils aîné Nakht un prétexte à réclamations qui furent couronnées de succès. Il obtint d'Ousirtasen II, à cette occasion, le titre de  , celui de , et la partie occidentale du nome d'Anoupou entre le nome de Ouob et celui du Nil et la montagne libyque, plus la dignité de . Il semble que Khnoumhotpou ne devint jamais prince de Meh: du moins on ne lui trouve, à la date de l'an VII d'Ousirtasen II, dernière date inscrite dans son tombeau, aucun autre titre que ceux qui appartiennent à la principauté de Monaït-Khouwou.

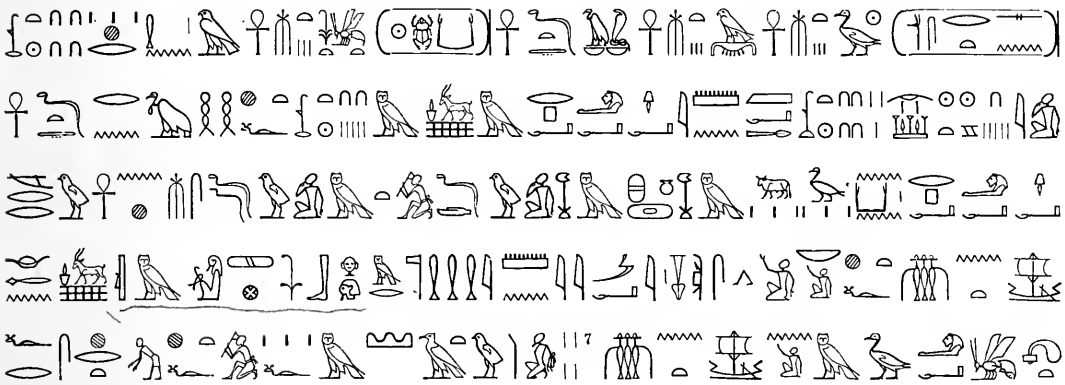
Toutes ces indications combinées nous permettent de dresser le tableau suivant.




1)  . Le signe qui entre dans le nom de la ville représente une femme qui tient un panier.

Il diffère de celui que Brugsch a dressé (*Geschichte Aegyptens*, p. 128) en un point essentiel: Brugsch donne pour père à Nouhri, le prince de Meh, Amoni. L'erreur est manifeste: dans la dernière partie de la grande inscription de Khnoumhotpou, Nouhri est dit formellement fils de Sobkônkh . Brugsch avait d'ailleurs bien interprété le texte dans sa Géographie (*Géogr. Ins.*, T. I, p. 115), et je ne vois pas quel motif a pu le décider depuis à changer d'opinion [1].

Amoni Amenemhâït nous est surtout connu par la grande inscription de son tombeau. Cette inscription, publiée par Champollion [2], puis par Lepsius [3] et Reinisch [4] a été traduite par MM. Birch [5] et Brugsch [6]. Le sens général en a été fort bien établi par ces deux savants; toutefois, comme certains détails me paraissent avoir échappé à leur attention, je crois qu'il n'est pas inutile d'en insérer ici le texte et la traduction:



« L'an XLIII du roi Khoperkeri fils du Soleil, Ousirtasen, qui répond à l'an XXV, » dans le nome de Meh, du prince héréditaire, Amoni; — l'an XLIII, le 15 du deuxième » mois de Shaït, — « Ô vous qui aimez la vie, qui détestez la mort, et qui dites: « Milliers » de pains, de liqueurs, de gâteaux, milliers de bœufs et d'oies, au double du prince héréditaire, » grand chef du nome de Meh, prêtre dans Sni et Nekheb, supérieur en chef des prophètes, » Amoni », j'ai suivi mon maître lorsqu'il remonta [le Nil] pour abattre ses ennemis qui » étaient quatre peuples étrangers, [et] je remontai [le Nil] en qualité de fils de prince,

---

1) M. Lieblein a bien interprété dans son article *Ueber* *und* dans la *Zeitschrift*, 1874, p. 8 à 12.

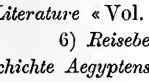
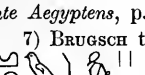
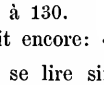
2) *Notices*, T. II, p. 427 à 430, et *Monuments*, Pl. CCCXV.

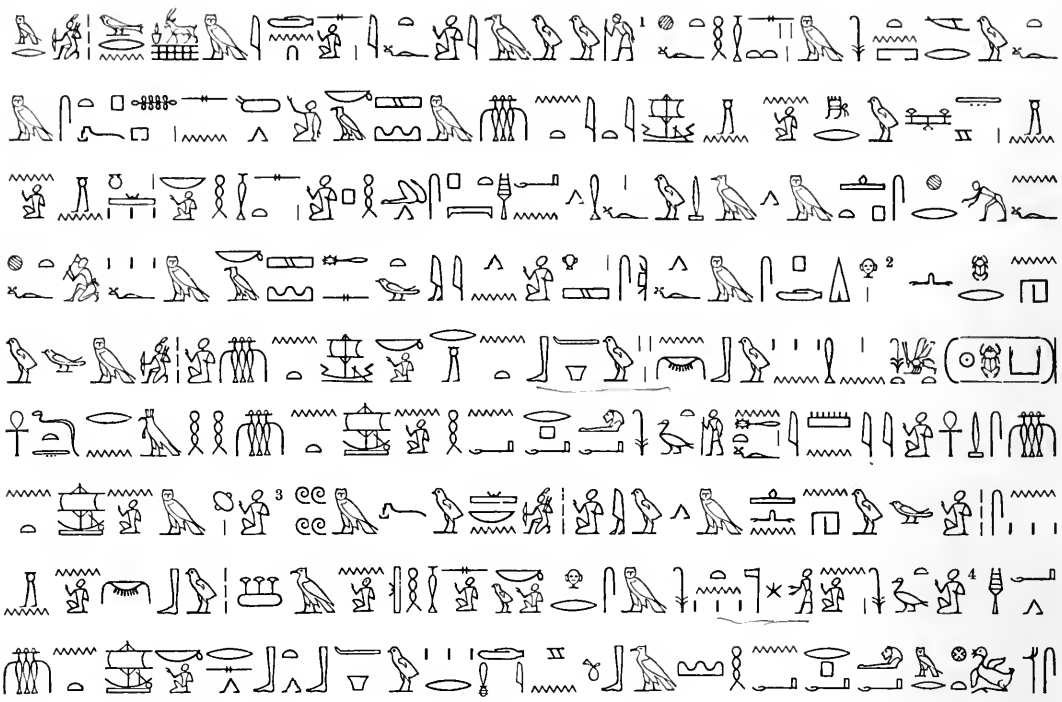
3) *Denkm.* II, pl. 122.

4) *Aegypt. Chrestom.*, I, pl. 5.

5) *On a remarkable Inscription of the XII*th *Dynasty* (From the « *Transactions of the Royal Society of Literature* « Vol. V, New Series).

6) *Reiseberichte aus Aegypten*, p. 92 à 94; *Histoire d'Égypte*, 1ère édit., p. 55 à 56, 2e édit., p. 89 à 91; *Geschichte Aegyptens*, p. 128 à 130.

7) Brugsch traduit encore: « . . . . um zu schlagen die Feinde *im Lande der Atu.* » (P. 128.) En fait  doit se lire simplement *Sit-ti-ou:* n'ayant ici comme cela est fréquent à cette époque  que la valeur syllabique *ti.*  est un ethnique de  pays étranger (Cfr. le même mot dans Lepsius, *Denkm.* III, pl. 32, l. 8). Le nombre  derrière le groupe est donné par Champollion comme par Lepsius et doit être correct.

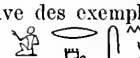


» domestique, grand général du nome de Meh, comme substitut d'un père trop vieux, à cause » de la faveur dont il jouissait dans le logis royal, de l'amour qu'on avait pour lui dans le » palais, je traversai Kaoush en remontant [le fleuve], j'allai chercher les frontières du pays, » je rapportai les tributs à mon maître, et ma faveur atteignit le ciel: Voici que Sa Majesté » passa en paix, elle renversa ses ennemis dans Kaoush la ville, et j'allai à sa suite comme » un brave, sans perdre de mes soldats. Je remontai [le Nil] afin d'aller chercher les produits » des diverses sortes d'or, pour la Majesté du roi KHOPRIKERI; je [le] remontai avec le prince » héréditaire, fils aîné légitime du roi, AMONI, v. s. f., je [le] remontai avec un nombre de » CCCC hommes de toute l'élite de mes soldats. J'allai en paix, sans perdre de ces hommes, » j'en apportai les ors, je fus en grande faveur habituelle à cause de cela auprès des rois, » et le fils royal me fit compliment. Voici que je remontai [le Nil] pour transporter les » produits à la ville de Coptos avec le prince héréditaire, nomarque, OUSIRTASEN v. s. f., je

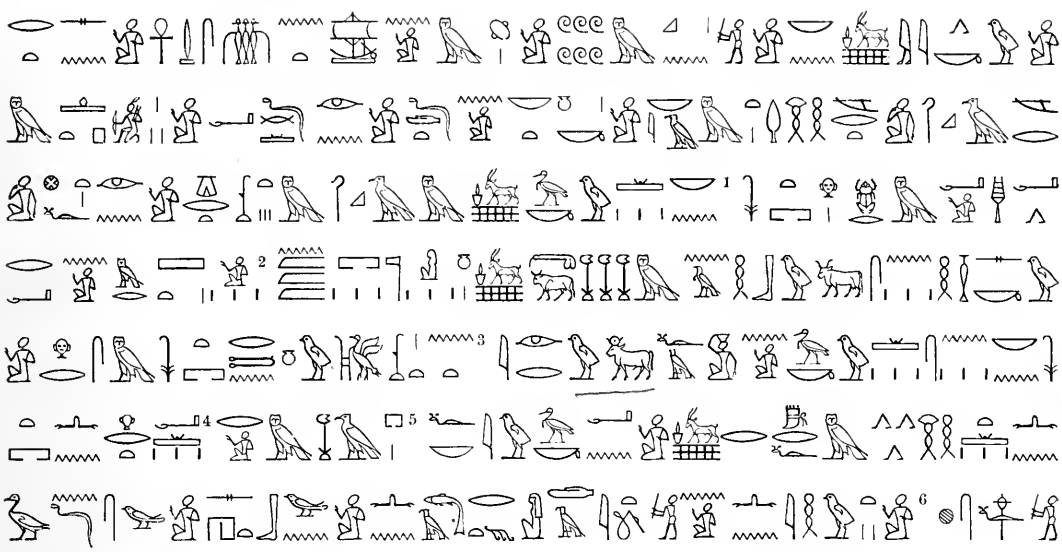
---

1) Ce passage est incertain. Il semble donner: «en qualité (peut être faute pour ) d'in- »dividu [son] père vieux».

2) Litt.: «*muni de face*», quelqu'un qui montre la face à l'ennemi, *qui a du front.* BRUGSCH, (*Dict.*, p. 1206) traduit différemment: le sens que je propose me paraît mieux convenir aux exemples qu'il cite.

3) et un peu plus bas sont des idéogrammes dont on trouve des exemples dans l'Ancien et le Moyen Empire. Une femme du temps d'Amenemhaït II s'appelle  . «Tous les »hommes sont à moi», où collectif, gouverne le pronom féminin singulier. (Cfr. MARIETTE, *Abydos*, T. III, p. 146). Une formule de la VI^e^ dynastie (LEPSIUS, *Denkm.* II, *bl.* 46) commence: . «Est tout *homme* qui entre vers ces images . . .»

4) BRUGSCH (*Geschichte*, p. 129): «Er pries mich *mein Vater.*» M. BRUGSCH a dû avoir un texte différent de celui de CHAMPOLLION et de LEPSIUS.



» [le] remontai avec un nombre de CCCCCC hommes de ce qu'il y a de brave dans le nome » de Meh, je vins en paix mes soldats bien portants. »

« J'ai fait tout ce que j'ai dit, car je suis le gracieux, l'aimant, le prince qui aime » sa ville. J'ai passé, certes, des années comme prince dans le nome de Meh et tous les » revenus de la maison royale ont été par ma main. J'ai donné au surintendant des » vassaux des temples des dieux du nome de Meh, MMM taureaux avec leurs vaches, et j'ai » été en faveur pour cela dans la maison royale, chaque année, car les vaches laitières, j'ai » porté tout leur produit au palais royal, et nulle redevance n'a été plus forte que la mienne » dans tous ses entrepôts, [car] j'ai mis en rapport le nome de Meh tout entier par mes » courses fréquentes, et il n'y a pas enfant mineur que j'aie mis en deuil, il n'y a pas veuve » que j'aie dépouillée, il n'y a pas laboureur que j'aie repoussé, il n'y a pas berger que j'aie

1) est *le travail des mains,* les *travaux.* Les impôts étant payés en nature, désigne, ici comme ailleurs, la quantité d'objets provenant de son travail ou du travail des siens que chacun devait donner au roi.

2) Le mot écrit de la même manière se retrouve dans une autre tombe de Béni-Hassan (Lepsius, *Denkm.* II, bl. 142, *i*). est peut-être une variante du bassin , si non le bassin lui-même qui aurait été mal dessiné.

3) Brugsch (p. 129 à 130): « Belobigung ward mir desshalb zu Theil Seitens des Königshauses, » wegen der jährlichen Lieferung an Milchkühen ». me paraît être ici la variante de fréquente sur les monuments de cette époque.

4) et à la fin de l'inscription est un mot féminin, composé de la préposition , et du mot . C'est, je crois l'équivalent du mot (Brugsch, *Dict.,* p. 821 à 822) que sa variante fréquente nous prouve être composé de et de : les deux locutions signifient *redevance, convention d'un contrat* etc.

5) est toute chambre affectée à un usage public: le *cabinet* d'un nomarque (*Louvre,* C 12, l. 5), un dépôt d'archives (*Pap. Abbott,* dern. page, dern. ligne) etc., ici les chambres où l'on conserve les objets en nature provenant de l'impôt. Mot à mot: « Point redevances plus que moi en tout magasin ».

6) Brugsch et Birch, *pêcheurs.* Le parallélisme avec *berger* semble indiquer dans un nom de profession dérivé de , *champ labouré,* un *laboureur,* un *cultivateur.*

» emprisonné, il n'y a pas chef de cinq hommes à qui j'aie pris ses hommes pour la corvée, » il n'y a pas eu de misérable en mon temps, il n'y a pas eu d'affamé à mon époque; car, » s'il se produisait des années de disette, je labourai toutes les terres labourables du nome » de Meh, jusqu'à ses frontières du Nord et du Sud, j'en fis vivre les vassaux, faisant pour » lui des provisions si bien qu'il n'y eût affamé en lui, je donnai à la veuve comme à la » femme qui avait un mari, et je ne fis aucune distinction entre le grand et le petit en tout » ce que je donnai. Et voici, quand il y eut des Nils hauts, et que les possesseurs de » champs devinrent riches en toute chose, je ne frappai les champs d'aucun impôt nouveau. »

Les données de ce texte et celles de la grande inscription se combinent comme il suit:

| Rois | Famille d'Amoni | Famille de Khnoumhotpou |
|---|---|---|
| Amenemhait I. | | X$^{b}$ prince de Minièh, puis prince de Meh quand son fils aîné Nakht devient prince de Minièh. |
| Ousirtasen I$^{er}$. | X$^{a}$, général de Meh<br>\|<br>Amoni-Amenemhaït prince de Meh de l'an 28 à l'an 43 d'Ousirtasen I$^{er}$: l'an 43 = l'an I d'Amenemhaït II. | |
| Amenemhait II. | | Khnoumhotpou, petit-fils de X$^{b}$ est nommé prince de Minièh en l'an XIX d'Amenemhaït II. |
| Ousirtasen II. | | et l'était encore en l'an VI d'Ousirtasen II. |

1) Le mot est indécis dans toutes les copies: Il semble cependant que la lacune marquée soit non pas une lacune réelle ayant fait disparaître un signe, mais une petite dépression dans la pierre que le graveur a évitée comme faisaient souvent les graveurs de cette époque (Cfr. C I du Louvre). La valeur du mot est indécise, mais le sens est évidemment *terrain, champ:* peut-être une variante de ou .

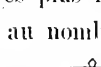
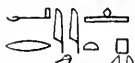
2) Litt.: «Je n'opérai redevances de champs».

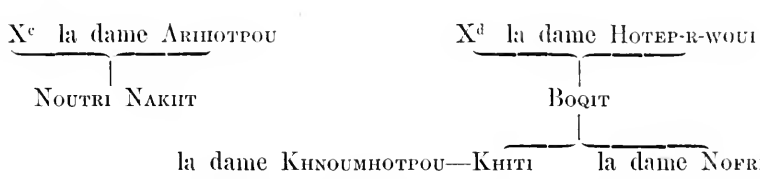
Amoni n'avait pas d'enfants: Champollion, qui avait étudié les représentations de son tombeau, ne lui en a trouvé aucun [1]. Son père n'est pas nommé: il était , c'est-à-dire, général des troupes du nome de Meh. Sa mère s'appelait et sa femme [2]: on trouve à côté de lui dans son tombeau une autre femme, probablement sa sœur, dont Champollion a lu le nom mutilé *Phtah-sa* . . . [3]. En résumé, je ne vois pas trop le moyen de concilier ces données d'une manière tout-à-fait satisfaisante. $X^b$, grand-père de Khnoumhotpou, est institué prince de Meh par Ousirtasen $I^{er}$, au moment où son fils Nakht lui succède dans la principauté de Minièh. Si la date de l'an 43 = l'an 25 donne réellement la date de la mort d'Amoni, on peut penser qu'Amoni étant mort sans lignée, le roi lui donna pour successeur $X^b$. Mais l'an XLIII d'Ousirtasen $I^{er}$ = l'an 1 d'Amenemhaït II, associé au trône par son père: faut-il admettre que l'investiture accordée par Osirtasen $I^{er}$ soit tombée dans les trois années du règne commun? D'autre part, si $X^b$ a été fait nomarque de Meh au commencement du règne, son élévation doit être de quelques années au moins antérieure à l'an 28, époque de l'avènement d'Amoni, et lui-même a probablement été le prédécesseur immédiat d'Amoni. Cette dernière hypothèse me paraît cadrer fort bien avec les dates connues de l'inscription de Khnoumhotpou. Celui-ci en effet vivait encore en l'an VI d'Ousirtasen II, après avoir reçu son office en l'an 19 d'Amenemhaït II: or la 35$^e$ année d'Amenemhaït II correspondant à la troisième d'Ousirtasen II, il y a dix-neuf ans entre l'an 19 du premier et l'an 6 du second. De même, l'an 44 d'Ousirtasen $I^{er}$ correspondant à l'an II d'Amenemhaït II, il y a entre l'an 43 du premier et l'an 19 du second, dix-neuf ans, soit, entre la mort présumée d'Amoni et la dernière date à laquelle nous savons que Khnoumhotpou vivait encore, 19 + 19 = 38 ans. Si l'on admet que Khnoumhotpou soit arrivé à son rang entre vingt-cinq et trente ans, il est né entre l'an 33 et l'an 37 du règne d'Ousirtasen II, soit quelques années après la mort de son grand-père en l'an 28, si ce grand-père était bien le prédécesseur d'Amoni. Mais, Amenemhaït II avait accordé à son fils Nakht une principauté importante, celle d'Anoupou, et cela, après plainte de Nakht qui parlait de ses services antérieurs, ce qui suppose un homme d'au moins vingt-cinq ou trente ans. Pour qu'à la fin du règne d'Amenemhaït II, Khnoumhotpou ait eu un enfant de cet âge, il faut admettre que lui-même avait déjà bien près de cinquante ans, ce qui reporterait sa naissance vers l'an 25 d'Ousirtasen $I^{er}$ et, par suite, nous obligerait à placer la vie moyenne de son père Nouhri dans les premiers temps de ce même roi.

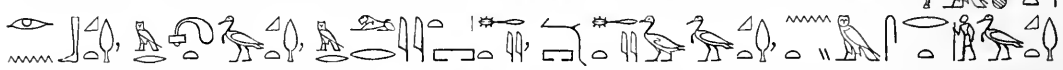
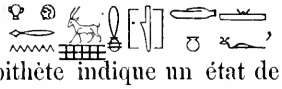
| Princes de Minièh | Princes de Meh |
|---|---|
| | $X^b$ de . . . . à 28 d'Ousirtasen $I^{er}$ — $X^a$ général du nome de Meh. |
| Nakht $I^{er}$ — Boqit | Amoni Amenemhait (de l'an 28 à l'an 43) |
| Khnoumhotpou $I^{er}$ en l'an XIX d'O. II. | |
| Nakht II après l'an VI d'O. II. | |

D'autres princes de Meh nous sont connus vers la même époque. La partie de la chaîne Arabique qui surplombe le Nil à Béni-Hassan paraît avoir été, pour les membres de

1) Champollion, *Notices*, T. II, p. 426.
2) *Id.*, p. 434.
3) *Id.*, p. 426.

cette petite dynastie locale, ce que le Bab-el-Molouk fut plus tard pour les membres des grandes dynasties thébaines: ils y firent creuser leurs tombeaux côte à côte dans les flancs de la montagne. Par malheur, on n'a jamais songé à recueillir tous les textes, si courts soient-ils, qui subsistent dans leurs chambres funéraires: faute de documents, leur filiation et leur classification ne sont guères plus faciles à entreprendre que celles des familles d'Amoni et de Khnoumhotpou. Ils sont au nombre de trois;  né de la dame  (Tombeau n° 9), né de la dame (Tombeau n° 6) et né de (Tombeau n° 7). Leur arbre généalogique dressé au moyen des indications monumentales se présente comme il suit:




Noutri-Nakht apparaît comme isolé, sans que rien indique ce qu'était son père avant lui: on sait qu'il était prince de Meh, mais on n'a aucune indication précise sur l'origine de sa famille. Au contraire, Boqit et son fils Khiti se sont succédé directement. Leurs tombeaux qui renferment les mêmes peintures et paraissent n'être que la reproduction d'un original commun, présentent la plus grande analogie de style avec le tombeau de Khnoumhotpou. De plus les noms sont les mêmes que ceux qu'on retrouve au tombeau de Khnoumhotpou,  et indiquent soit la génération contemporaine, soit la génération précédente, soit la génération suivante. Enfin, le fils de , Khiti, porte dans son protocole un titre qui peut servir d'indice. Le nome de Meh, étendu sur les deux rives du fleuve, tantôt pouvait ne former qu'une principauté unique, tantôt pouvait se diviser en deux principautés au moins, celle de Meh, et celle de Miniêh. Amoni avait été , ainsi que son père Xa, Noutri-Nakht, et Boqit: Khiti est  , prince de Meh, *tout entier*, littéralement, *selon sa forme*. Si cette épithète indique un état de choses dans lequel les deux principautés formant le nome sont réunies dans la même main, la position de Khiti devient relativement facile à fixer. En effet, sous Amenemhaït Ier et sous Ousirtasen Ier, le nom est toujours séparé en deux, Xb, Nakht, représentent la succession dans Miniêh, xb, Amoni, la succession dans Meh. A partir de l'an XIX d'Amenemhaït II, jusqu'à l'an VI d'Ousirtasen II, Khnoumhotpou règne dans Miniêh, tandis qu'un autre nomarque règne dans Meh. Cet autre nomarque ne peut être , car celui-ci a le titre de , qui appartient à Khnoumhotpou et semble indiquer une autorité réelle sur la partie est du nome formant la principauté de Miniêh. Ces divisions d'un même nome en plusieurs petits états indépendants n'ont rien qui doivent surprendre. En étudiant les indications de géographie politique données par la stèle de Pionkhi, on voit que le même prince réunissait sous son autorité des parcelles de territoire situés dans les limites de plusieurs nomes: ce qui est vrai pour l'époque de Piônkhi l'est également pour les temps de la XIIe dynastie. Afin de ne pas prolonger cette discussion outre mesure, je dresserai provisoirement la série des princes de Meh de la manière suivante:

AMENEMHAIT Ier — Xb prince de Minièh par Am. I.

OUSIRTASEN Ier — I. Xa prince de Meh par Ous. I, jusqu'à l'an 28. — II. AMONI, prince de Meh de 28 à 43. — son fils NAKHT I, prince de Meh, après lequel, la principauté de Minièh se confond avec celle de Meh, jusqu'en l'an 19 d'Am. II.

AMENEMHAIT II. — III. — (?) NOUTRI-NAKHT, prince de Meh, chef des pays de l'Est c'est-à-dire, probablement, chef de tout le nome, peut-être fils de Nakht et cousin de Khnoumhotpou, jusqu'à l'an 19 d'Am. II. — KHNOUMHOTPOU prince de Minièh des droits de sa mère jusqu'en l'an VI, d'Ous. II, au moins.

IV. — (?) BOQIT, prince de Meh, peut-être fils de Noutri-nakht, depuis l'an 19 d'Am. II. — NAKHT II son fils, auquel il a donné la succession dans Minièh, mais qui fait chef du nome de Anoup, par le roi Am. II, n'a peut-être pas gardé cette succession.

OUSIRTASEN II.

OUSIRTASEN III. V. — KHITI, fils de Boqit, prince de Meh tout entier.

On voit combien de doutes planent encore sur cette histoire: peut-être serait-il possible de les lever si, au lieu de copier quelques fragments épars, les égyptologues avaient transcrit tout ce qui reste d'hiéroglyphes dans les tombes de Béni-Hassan. On ne saurait trop le répéter, rien n'est inutile en science, et telle série de noms et de titres qu'on a négligée comme fastidieuse pourrait nous révéler la filiation de ces nomarques et, par suite, l'histoire d'une principauté égyptienne pendant cent-cinquante ans, au temps de la XIIe dynastie.

On a vu par l'inscription de Khnoumhotpou, que la famille des princes de Minièh, en la personne de Nakht II, avait fourni au nome voisin de ANOUPOU, un prince. Peut-être faut-il rattacher cette famille à une autre famille étrangère au nome de Meh et originaire du nome de OUNT. La tombe de Thothotpou à Bershèh [1], nous offre en effet la généalogie suivante:

NOUHRI

KAI — SIT-KHOPERKÉ

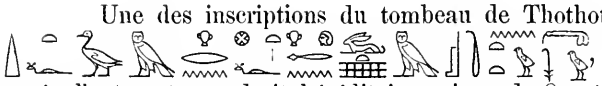
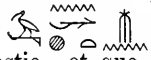
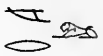
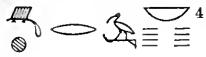
THOTHOTPOU

Thothotpou vivait sous le règne d'Amenemhaït II et d'Ousirtasen II, comme le prouve l'accolement dans son tombeau des cartouches prénoms de ces deux princes. Il était donc le contemporain et pouvait être le cousin de Khnoumhotpou. Khnoumhotpou devait avoir en effet près de soixante ans en l'an VI d'Ousirtasen II, car, ainsi que je l'ai indiqué plus haut, il avait à cette époque plusieurs fils déjà arrivés à l'âge d'homme et dont un au moins

1) LEPSIUS, *Denkm.* II, bl. 134 à 135.

Nakht exerçait déjà par la grâce d'Amenemhaït II des fonctions importantes. D'autre part Kaï, père de Thothotpou, avait épousé une femme du nom de Sit-Khoperké qui, portant le prénom d'Ousirtasen I^er^, n'avait pu naître avant le règne de ce prince, et par suite, n'avait pu se marier au plus tôt qu'entre l'an 18 et l'an 20 de ce roi. Le père de Kaï, Nouhri, vivait donc au temps d'Amenemhaït I^er^ et dans les premières années du règne d'Ousirtasen I^er^, c'est-à-dire à la même époque que Nouhri, père de Khnoumhotpou. Nouhri, père de Kaï, et Nouhri, père de Khnoumhotpou, seraient-ils le même personnage? Rien ne l'indique; mais si cela était, nous pourrions supposer que Kaï était plus âgé que Khnoumhotpou, ce qui nous donnerait pour l'ensemble des deux familles:

| | |
|---|---|
| SOVKONKH | X^b^ |
| NOUHRI, prince de Oun, | BOQIT |
| KAI, prince de Oun, | KHNOUMHOTPOU, prince de Miniéh, |
| THOTHOTPOU, prince de Oun, | NAKHT, prince d'Anoup. |

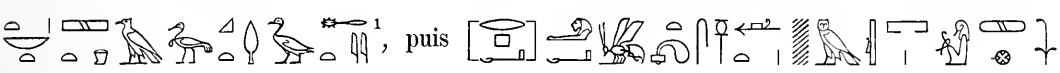
Une des inscriptions du tombeau de Thothotpou, dit de lui et de son père Gaï que  , ce qui montre qu'ils avaient été l'un après l'autre et par droit héréditaire prince de Oun [1]. Cette famille des princes de Oun était très vieille, et remontait à la VI^e^ dynastie au moins. En effet, un de ses membres, lui-même prince de Oun comme Thothotpou, mais nommé  , qui était, d'après le style de ses légendes, contemporain de la XII^e^ dynastie, et que je crois pouvoir placer après Thothotpou, a laissé, dans trois tombes de Shêïkh-Saïd, des inscriptions qui constatent ce fait. L'une d'elles, le numéro 6 de LEPSIUS, était pour le , et pour le ; la seconde, n° 4, appartenait au , et la troisième, n° 3, à un personnage de titre analogue  surnommé [2]. Voici, restaurée par la comparaison des copies, l'inscription que Thotnakht y fit mettre: [3]. « Il a fait ceci en monument de lui-même, à » ses pères, maîtres de cette nécropole, faisant refleurir ce qu'il avait trouvé vide, renouve- » lant ce qu'il avait trouvé ruiné, ce que n'avaient pas fait ses ancêtres qui avaient été » auparavant, lui, le prince de Ount, Thothotpou, né de la dame Titi. » Ces ancêtres n'avaient encore que des titres de cour et des dignités montrant qu'ils étaient originaires de la ville de Oun, tels que  [4]: la famille ne devint princière que pendant la période

1) LEPSIUS, *Denkm.* II, bl. 134 *c.*
2) *Id.*, pl. 112, *a, b, c, d, e.*
3) *Id. ibid.*
4) *Id.*, pl. 112 *d.*

troublée qui sépara la VI[e] de la XII[e] dynastie. Je n'insiste pas sur ces faits, car le lien qui rattache les princes de Minièh aux princes de Oun est trop hypothétique. Ici encore on doit déplorer la malechance; peut-être une exploration complète de ces tombeaux nous donnerait-elle des renseignements qui changeraient ces conjectures en certitudes.

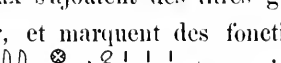
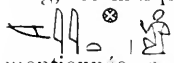
En terminant, on me permettra de dire quelques mots sur deux ou trois points qui concernent l'organisation de la féodalité égyptienne.

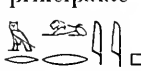
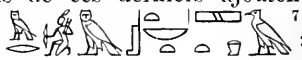
1° Les titres de chaque principauté sont fixes, et forment un protocole analogue au protocole des rois. Voici, par exemple les titres complets de Khiti et ceux de Thothotpou.

Khiti est: , puis  , puis et . Thothotpou est

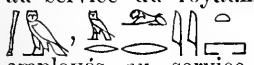
etc. Les titres des autres sont identiques à ceux-là et cette identité nous permet d'établir la formation du protocole. Le titre fondamental des princes de nomes était , que certaines variantes des stèles d'Abydos de la XIV[e] dynastie semblent nous forcer à lire, non pas HI-TOP, mais HI-T'O, : on était , : lorsque le nome était divisé, le possesseur de la partie principale portait seul ce titre, auquel il joignait une indication géographique s'il possédait l'Occident comme dans le nome de Meh, tandis que l'autre prince était par exemple comme les princes de Minièh. A ce titre civil se joignaient des titres militaires et surtout des titres religieux empruntés aux religions locales: les princes de Minièh étaient prêtres d'Hor et de Pakhit, et en effet, Spéos-Artémidos était dans leur domaine, les princes de Meh étaient aimés de Khnoum maître de et favoris de , et de Hathor de

1) LEPSIUS, *Denkm.* II, pl. 142 *h*.
2) *Id.*, pl. 142 *i*.
3) *Id.*, pl. 142 *d*.
4) *Id.*, pl. 135 *a*.
5)  est ici l'ethnique en formé du nom de la ville : on a Khnoum et Hiqit la *Hoërienne*.

, car ces localités étaient sur le territoire de Meh et les princes de Oun étaient chefs du sacerdoce de Thot qui était le dieu de leur nome. A ces titres locaux s'ajoutent des titres généraux, qui étaient communs à tous les personnages de haut rang, et marquent des fonctions ou des distinctions de cour  etc., et des épithètes  etc., qui ne sont que de pur remplissage. La femme, quand elle est mentionnée, a, comme la reine, des titres religieux tirés eux aussi des cultes locaux: Hotpit, femme d'Amoni, était [1]; Khnoumhotpou, femme de Khiti, [2], Arihotpou, mère de Noutrinakht, [3].

2° La principauté était organisée, comme l'Égypte entière, avec une organisation relevant directement du prince. Le tombeau de Khnoumhotpou nous fait connaître l'administration de la principauté de Miniéh[4]. Elle se composait d'un , d'un , d'un , d'un  , d'un [5], d'un , , d'un , de différents , d'un , d'un et de deux . Je ne saurai dire exactement à quoi répondaient toutes ces fonctions. Le est le *héraut*, le porte-parole de son chef, le , le *grand-domestique*, le le général, le , le chef des entrepôts où l'on mettait les métaux et les objets manufacturés, le , le *chef de la filature* (?), le , le chef de la campagne. Que toutes ces fonctions fussent effectives, c'est ce qui est prouvé par le passage de l'inscription d'Amoni, où il est dit que ce prince, encore jeune, partit pour Koush, comme substitut de son père trop vieux, qui était *général en chef du nome de Meh*, c'est-à-dire était chef du contingent militaire du nome. Ce contingent est fixé une fois à 400, une autre fois à 600 hommes d'élite. Ces hommes, comme les 3000 hommes levés sous Montouhotpou II par Amenemhaït, nomarque de Thèbes[6], n'étaient pas aux ordres directs du roi ou du général du roi: ils étaient commandés par un officier du prince féodal ou par le prince féodal lui-même, et formaient une troupe à part à la suite des troupes royales. On voit que ces titres sont identiques aux titres portés par les officiers du roi, et que cette administration était réglée sur le modèle de l'administration royale. Il doit y avoir là, à certaines époques, une cause d'erreurs sérieuses. En effet, des personnages inférieurs qui prennent le titre de , par exemple, peuvent être dans bien des cas des généraux de nome et non pas des généraux d'état. Quelques-uns de ces derniers ajoutent parfois des épithètes distinctives: Khiti prince de Meh s'intitule  [7], et un per-

1) CHAMPOLLION, *Not.*, T. II, p. 434.
2) LEPSIUS, *Denkm.* II, pl. 112 *e*.
3) *Id.*, pl. 112 *g*.
4) CHAMPOLLION, *Not.*, T. II, p. 407, 410.
5) Le texte donne ici un signe qui est la forme hiératique  du nez . Le mot  signifie *boulanger, panetier*.
6) LEPSIUS, *Denkm.* II, bl. 149, *d*, l. 19.
7) *Id.*, bl. 142 *e*.

sonnage de la XI[e] dynastie dit qu'il a été *général de cette terre entière*[1], c'est-à-dire général au service du royaume d'Égypte et non simple général de nome. De même, les nombreux  , etc. des stèles du Moyen-Empire peuvent être indifféremment des employés au service des princes ou des employés au service des rois. Il y aura une distinction à établir entre ces deux classes d'emplois, quand on voudra reconstituer l'organisation civile et politique de l'Égypte.

Ce ne sont là que simples remarques données sans ordre: je compte les reprendre et les compléter dans un mémoire, annoncé trop tôt contre mon intention, *Sur la féodalité en Égypte.*

G. MASPERO.

---

# UNE INSCRIPTION BILINGUE
DE
# HAMMOURABI, ROI DE BABYLONE.

(Du XV[e] au XX[e] siècle avant J.-Chr.)

Par

A. AMIAUD.

Le texte que j'ai essayé d'interpréter est tout ce qui reste d'une inscription bilingue encore inédite, trouvée récemment à Baghdâd et conservée maintenant au British Museum. M. OPPERT, qui en a le premier signalé l'importance, a bien voulu m'en communiquer un fac-simile qui lui a été envoyé de Baghdâd, et me permettre d'en publier le texte. Ce fac-simile a été fait en appliquant une feuille de papier sur la pierre préalablement noircie, de sorte que les caractères se voient en blanc et à l'envers.

D'après les renseignements que je dois à l'obligeance de M. OPPERT, l'inscription est gravée sur un énorme bloc de pierre de forme à peu près cylindrique, qui pouvait appartenir au torse d'une statue colossale. Elle se compose de trois colonnes juxta-posées, chacune d'elles mi-partie, offrant à gauche le texte non sémitique, à droite le texte sémitique. Nous ne pouvons malheureusement donner, et encore d'une façon incomplète, que l'une de ces colonnes. Le reste de l'inscription est illisible dans le fac-simile.

---

## TRANSCRIPTION.

| PROTO-CHALDÉEN[2]. | ASSYRIEN. |
|---|---|
| — — — — — — — — — — — — — — — — — — — — — — | |
| — — — — — — — — — — — — — — — — — — — — — — | |
| A-GA UD-DA-KU | *Ana aḫriat* |
| PA-NE-IN-UD-DU | *umi ušepi* |

1) LEPSIUS, *Denkm.* II, bl. 149, *g.*

2) J'appelle ainsi la langue non sémitique des inscriptions cunéiformes, à laquelle on donne ordinairement le nom de Sumérien ou d'Accadien. On pourra trouver étrange que nous osions proposer un

| PROTO-CHALDÉEN. | | ASSYRIEN. |
|---|---|---|
| HA-AM-MU-RA-BI | | *Ḥammurabi* |
| *UNGAL* UR-ŠAK | | *šarruv qarraduv* |
| *AG*-GA | 5 | *dannuv* |
| *EKIR*-RU GIŠ-TAR-ÂK-ÂK | | *šagiš aïbi* |
| MAR-TE GIŠ-GIŠ-LAL | | *abub tuqumtiv* |
| AM-RÛ-A SE-SE-KI | | *sapin* niše *ṣaïri* |
| GIŠ-GIŠ-LAL | | *mubilli* |
| TE-EN-TE-EN | 10 | *tuqmativ* |
| ? ? | | *mušebbi* |
| — — — SI-SI-A | | *saḳmašativ* |
| — — — — AK | | *muḳabbit* |
| — — IM — — | | *muqtabli* |
| — — — — — — | 15 | *kima ṣalam ṭiṭiv* |
| — — — — — — | | *mupitti* |
| — — — — — — | | *pušqi.* |

## TRADUCTION.

. . . . . il l'a établi pour la suite des jours.

Hammourabi, le roi, le guerrier puissant, qui jette le trouble parmi les ennemis; vent de guerre qui balaye les ennemis; qui écrase les résistances; qui asservit les rébellions; qui broie les combattants comme une statue d'argile; qui force l'entrée des montagnes.

## COMMENTAIRE.

Ll. 1, 2. *A-na aḳ-ri-a-at umi (UD-mi) u-še-bi.*

Les deux lignes qui commençaient la colonne sont illisibles. Pourtant M. OPPERT croit pouvoir y déchiffrer le verbe *ušziz*. Je suppose donc qu'il s'agissait, dans la première partie de la phrase, d'un monument, et je traduis: «Il a élevé . . . . . ., et l'a établi » pour la suite des jours. »

L'expression le plus communément employée pour dire «les jours à venir» était *arkat umi*[1], dont il n'est pas besoin de citer les exemples nombreux. Mais la formule *aḳriat umi* n'est pas inconnue dans les autres textes. Nous la trouvons par exemple dans les deux passages suivants: *Ana aḳrat ume ana um zāti* (WA I, III, 3, n° 6, l. 22); — *Matima*

nouveau nom à la place de ceux qui divisent les maîtres. Quelle que soit la valeur des arguments fournis de part ou d'autre, je ne puis regarder la question comme définitivement tranchée. Je me crois donc autorisé à employer un terme qui n'est pas emprunté aux inscriptions, mais que l'histoire me semble justifier. S'il est vrai, comme je le crois, qu'une civilisation touranienne ait précédé en Babylonie l'établissement des Sémites, ses vrais représentants furent ceux qu'on est accoutumé de nommer Chaldéens. J'aurais préféré la simple appellation de *Chaldéen,* si ce nom n'était déjà consacré par l'usage à une langue purement sémitique.

1) M. POGNON a démontré dans l'*Inscription de Bavian* (Paris, 1879), p. 34, en note, que le ع consonne ne se maintenait pas en assyrien devant la voyelle *u*. Il devenait en ce cas un simple ا.

*[ina] aḫrat ume rubū arkū ša ina ume pališu šipir šuati innaḫu anḫussu luddiš* . . . . . « En quelque temps que ce soit dans l'avenir, que le prince mon successeur sous le règne » duquel cet ouvrage[1] tombera en répare les ruines . . . . » (WAI, III, 16, n° 5, l. 51). Nous notons encore une forme en *an* de la même racine employée adverbialement dans le même sens: *Aḫratan*[2] *umi* (WAI, I, 7, F, l. 18; et I, 36, l. 44) ou simplement *aḫratan* (OPPERT et MÉNANT, *Grande inscription du palais de Khorsabad,* l. 53).

La synonymie des deux expressions *aḫrat* et *arkat* est bien prouvée. En effet, le proto-chaldéen AGA, que traduit ici *aḫriat,* est donné dans les WAI (II, 48, c d, l. 51) comme l'équivalent de *arkatuv. Aḫriat* (ou *aḫrat*) appartient à une racine אחר; cf. l'hébreu בְּאַחֲרִית הַיָּמִים.

*Aḫriat* est une forme du dialecte babylonien, qui avait parfois conservé le son *i* devant une autre voyelle dans des cas où le ninivite le supprimait. Babyl. *ti-a-am, ti* (WAI, I, 53, col. 2, ll. 15, 16), et *ti-a-am-tiv* (WAI, I, 65, col. 2, l. 13); Niniv. *tam-di*[3], *tam-div* (passim); — Babyl. *e-li-a* (MÉNANT, *Inscriptions de Hammourabi,* p. 19, l. 21), qui serait en ninivite *elā;* — Babyl. *ra-be-ū, ra-be-ū-tiv, ra-be-a-av, ra-be-a-tiv:* Niniv. *rabū, rabūti, rabā, rabāti;* Babyl. *lu-uš-bi-av* (WAI, I, 66, col. 3, l. 47): Niniv. *lušbā;* — Babyl. *Na-bi-uv:* Niniv. *Nabū.* En gardant au moyen de cet *i,* dans l'écriture au moins, la trace d'une gutturale ou d'une semi-voyelle disparue dans le ninivite, qu'elle fût radicale (comme dans *tiamtiv* = תְּהוֹם, *elia* = عَلِيَ[4]) ou formative (comme dans *aḫriat* = إِسْتَمَا), le babylonien est certainement resté plus près de la primitive langue sémitique.

Nous proposons de voir dans *ušebi* le saphel d'un verbe assyrien אפע, qui aurait signifié primitivement « sortir ». Le présent du qal de ce verbe, *uppū,* semble bien avoir ce sens dans un texte bilingue du IV[e] volume des WAI (p. 26, n° 2, l. 18), où il traduit le proto-chaldéen 𒀀𒉿𒁍, rendu quatre lignes plus bas par *uṣṣū.* On pourrait comparer à אפע dans cette acception, le syriaque ܐܦܥ, auquel les dictionnaires donnent le sens de « sortir », et dont l'aphel a le sens de « faire naître, faire sortir de l'œuf ». אפע a dû prendre ensuite deux sens dérivés, celui de « s'élever », que nous retrouvons dans plusieurs expressions arabes: وَفْع « édifice élevé », يَفَع « colline », etc., et celui de « briller » qu'a gardé uniquement l'hébreu יפע, et qu'on peut expliquer par le jaillissement et la diffusion de la lumière. Il nous paraîtrait moins sûr d'admettre sous les mêmes lettres deux racines distinctes, dont l'une aurait eu les acceptions de « sortir, s'élever », l'autre seulement celle de « briller ».

L'assyrien emploie surtout le saphel d'אפע. Les nombreux exemples que nous allons citer appartiennent à cette forme et s'expliquent tous par l'un de ces sens: « faire sortir, » créer, répandre, établir, élever, faire briller. » Dans la tablette de la Création (DELITZSCH,

---

1) Voyez GUYARD, *Notes de lexicographie assyrienne,* §. 16 *(Journ. asiat.,* 1878, 7[e] série, t. XII, p. 446).

2) La lecture *tan,* pour le signe 𒋾, ressort d'autres passages. Cf. la phrase *ultu ṣi-tan adi ṣillan,* WAI, I, 7, F, l. 9; — OPPERT et MÉNANT, *Grande inscription du palais de Khorsabad,* l. 166; — OPPERT, *Dour-Sarkayan,* tablette d'or, l. 3. Le même mot est écrit *ṣi-ta-an* dans ce dernier ouvrage: tablettes d'argent, l. 4, et d'antimoine, l. 4.

3) Sur l'adoucissement du ת en ד après une nasale, dans le dialecte ninivite, voyez POGNON, *op. cit.,* p. 33.

4) On sait que عَلِيَ, qui serait la forme régulière, n'existe pas en arabe. عَلِيَ y est devenu عَلٍ, comme *elia* est devenu en ninivite *elā.*

*Ass. Lst.*, p. 40, a, l. 7): *Enuma Ilani la šupū manama.* « Au commencement, aucun des » dieux n'avait surgi. » — *Ibid.*, l. 10: *Ibbanū ma Ilani . . . . . Laḫmu Laḫamu uštapū.* « Les dieux furent créés . . . . . Le dieu *Laḫmu*, le dieu *Laḫamu* surgirent. » — *Ibid.*, p. 41, c, l. 3: *Enuma Ilani ina puḫrišunu ibnū ubaššimu . . . . . ušapū . . . .* « Au » commencement, les dieux tous ensemble créèrent, formèrent . . . . . ., ils firent naître » . . . . . » — On lit dans l'inscription de Nériglissor (WAI, I, 67, col. 2, l. 31): *Marduk belu rabū bel Ilani šupū nur Ilani abbēma,* « j'invoquai Marduk, le grand seigneur, le prince » des dieux, le créateur[1], la lumière des dieux ». — Dans la phrase suivante d'un hymne bilingue (WAI, IV, 9, a, l. 14) *šupū* rend le proto-chaldéen GAMNA[2]: *Abu nannar beluv agē šupū ebeli Ilani.* « Père Illuminateur *(Sin)*, seigneur qui dispenses les couronnes, prince » des dieux. » — Nous tirons d'une autre tablette bilingue (WAI, II, 19, col. 2, l. 20): *Sa kima ume nuri šupū* « qui répand la lumière comme le jour ». Comme dans notre inscription, *šupū* traduit ici le proto-chaldéen UDDU. — Ailleurs, dans un verset d'un hymne à Istar (DELITZSCH, *Ass. Lst.*, p. 35, V°, l. 2), *šupū* tient la place d'un verbe sous-entendu par le texte proto-chaldéen: ULGANKU ŠAR KURKURRA ZAKKU MUBI = *ša ina šumuq šame napḫat ina dadmi zikirša šupū* « celle qui se lève dans la profondeur des cieux, dont » le nom est répandu parmi les peuples. » — Le sens de « élever, établir » que nous donnons dans notre texte à *ušepi* peut s'appliquer aussi à ce passage d'une inscription de Nabuchodonosor (WAI, I, 66, col. 3, l. 42): *paraṣ šarrutti šuluḫ belutiv ina libbiša ušapav,* et peut-être encore à la même forme *ušapa* dans une phrase de Salmaneser (WAI, III, 7, l. 49). — C'est le sens de « faire ressortir, faire briller » qui convient aux exemples suivants: *EŠAKIL u EZIDA kima šaruru šamšu ušepi* « j'ai fait resplendir les temples EŠAKIL et EZIDA comme le lever[3] du soleil » (*Grande inscription de Nabuchodonosor*, WAI, I, 56, col. 7, l. 6); — EŠAKIL *aznun ma šaššis ušapā šaruru šamšu* « j'ai restauré l'EŠAKIL, » et je l'ai fait briller comme un lys au lever du soleil » (WAI, I, 52, n° 3, col. 1, l. 29). — Nous trouvons dans un texte bilingue du IV^e^ volume des WAI (p. 18, n° 3, v°, l. 53): *Abne rabuti abne rabuti šupū* (le singulier mis à tort pour le pluriel) *rabuti* « pierres pré- » cieuses, pierres précieuses, brillants (?) précieux ». Et le même mot proto-chaldéen traduit ici par *šupū*, , se retrouve avec cette traduction dans l'hymne à Istar déjà cité (DELITZSCH, *Ass. Lst.*, p. 34, v°, l. 20): *ša šukutti šubī šaknat* « celle qui habite les demeures » brillantes ». — Notons enfin les formes *šupī* et *šutapū*, la première rencontrée deux fois dans des phrases que nous n'essaierons pas de traduire: *allalli Ilani šupī*, qualification de Ninip (WAI, I, 29, l. 8) et *ina šukbus aramme ū qitrub šupī* (WAI, I, 39, l. 15); — la seconde donnée par un syllabaire parmi différentes lectures du signe (WAI, IV, p. 69, col. 1, l. 73).

*Ušebi* est écrit avec pour . C'est une orthographe fréquente dans les inscriptions babyloniennes, qui en offrent cet exemple frappant: *šimi ṣit biya* « écoute la parole

---

1) Cette traduction est douteuse. Pourtant Marduk avait pris alors à Babylone la place que tenait Assur à Ninive. Cf. le titre de « père des dieux », *abu Ilani*, donné à Assur.

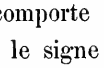
2) LENORMANT, *Journ. asiat.*, 1878, 7^e^ série, t. XII, p. 410.

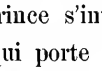
3) Sur *šarur* « lever d'un astre », voyez GUYARD, *Notes de lexicographie assyrienne*, §. 18 *(Journ. asiat.*, 1878, 7^e^ série, t. XII, p. 448).

» de ma bouche » (WA I, I, 66, col. 3, l. 46)[1]. Nous en retrouverons d'autres exemples dans notre inscription même: *zabin* pour *sapin*, *mubitti* pour *mupitti*. L'emploi de BI pour PI, s'il est rare dans les textes ninivites, n'y est cependant pas inconnu. *Šukutti šubī*, cité tout à l'heure, est à lire sans doute: *šukutti šupī*. Mais il est possible qu'il faille voir là une inexactitude du scribe[2]. Irrégulièrement on employait aussi quelquefois pour . Voyez *rukupiya* pour *rukubiya*, WA I, I, 41, l. 80.

Ll. 3 à 5. *Ḥa-am-mu-ra-bi šar-ru-uv qar-ra-du-uv da-an-nu-uv.*
Ces lignes n'ont besoin d'aucun commentaire.

L. 6. *Ša-ki-iš aï-bi.*

*Aïbi* (héb. אויב) est un mot bien connu. Il traduit ici, comme dans d'autres textes (WA I, II, 19, b, l. 15 à 17; WA I, IV, 18, a, 52), le proto-chaldéen  , que nous lisons d'après M. LENORMANT: EKIRRU[3].

Je vois dans *šakiš* la même racine qui a fourni au syriaque et à l'arabe leurs verbes ܫܟܫ et شجس, avec le sens de « troubler », d'où l'assyrien tire les siens: « jeter le » trouble, le désordre, (peut-être: l'épouvante,) mettre en déroute ». Il est vrai que dans une tablette lexicographique publiée par M. LENORMANT *(Choix de textes cunéiformes,* n° 80, col. 3, l. 9), le même groupe proto-chaldéen , rendu dans notre phrase par *šakiš*, est expliqué par l'assyrien *ša-ka-šuv*, lequel indique aussi un ך, et non un ג, comme seconde consonne de la racine. Mais le même document, en enregistrant quelques lignes plus bas (l. 17) l'équivalence : *maš-ga-šu*, nous ramène à une racine שגש. C'est cette dernière que nous croyons trouver encore dans trois passages sous l'écriture  ; car le signe , quand il comporte deux consonnes, semble avoir été réservé spécialement à la syllabe *giš*, tandis que le signe  représentait les syllabes *kiš* et *qiš*. Le premier de ces passages est tiré des WA I, I, 9, l. 11: *Adar qardu šagiš limni u aïbi* « Adar le » héros, qui jette le trouble parmi les méchants et les ennemis ». Les deux autres sont fournis par deux lignes identiques d'une inscription d'Assur-naṣir-abal (WA I, I, 17, l. 34, et I, 26, l. 131), où ce prince s'intitule: *šarru li'u qabli šagiš alani u ḫuršani* « le roi » puissant dans le combat, qui porte le trouble dans les villes et les montagnes ». — Nous rattachons à שגש le mot *šagalti* (pour *šagašti)* employé par Tiglathpileser I[er] (WA I, I, 12, l. 89): *šagalti ummanatešunu rapšate kima riḫilti Bin lu aškun* « j'ai mis leurs armées nom- » breuses en déroute, comme la foudre de Bin ».

Ll. 7, 8. *A-bu-ub tu-qum-tiv za-bi-in niše (UN) ṣa-i-ri.*

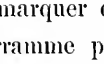
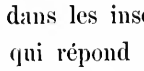
Ce que M. OPPERT a appelé la *nécessité philologique* suffit ici pour justifier la valeur *qum* du signe . On pourrait encore invoquer une preuve indirecte: deux syllabaires donnent pour ce signe la lecture proto-chaldéenne *qum* (voir MÉNANT, *Le syllabaire assyrien).*

1) La racine assyrienne עפש semble souvent, par suite de ce fait, être עבש dans le babylonien. Ce n'est, croyons-nous, qu'une apparence. Car lorsque la seconde radicale est vocalisée en *u*, comme dans *e-pu-us*, le babylonien emploie presque toujours le signe spécial qu'il réservait à la syllabe *pu*, .

2) Voyez Fr. DELITZSCH, *Assyrische Studien*, p. 21.

3) Voyez *Journ. asiat.*, 1878, 7[e] série, t. XI, p. 297.

Le sens d'*abub* (ar. هَبُوب) a déjà été reconnu; c'est « le vent violent ». On sait aussi que *tuqumtuv* signifie « la lutte, la guerre ». Le sens primitif de ce mot doit être « la » résistance » (ar. قام, héb. קוּם; cf. surtout תְּקוּמָה et מְתְקוֹמֵם), mais la résistance des ennemis au conquérant, non la révolte des sujets contre le prince. C'est du moins la distinction qui nous semble être marquée plus bas entre les phrases *mubilli tuqmativ* et *mušebbi saḫmašativ*. Dans la phrase présente, *tuqumtiv* a le sens général de « guerre » : *abub tuqumtiv* « vent de » guerre »[1]. Nous comparerions volontiers cette expression au français « foudre de guerre ».

Il faut remarquer qu'ici, comme à la ligne 9, le proto-chaldéen a écrit  , au lieu de l'idéogramme plus simple qui remplace habituellement *tuqumtiv* et son pluriel *tuqmate* dans les inscriptions assyriennes. Ce n'est pas non plus comme d'ordinaire  qui répond à *abub*, mais un groupe différent .

*Zabin* est pour *sapin*, comme plus bas (l. 12) *zaḫmašativ* pour *saḫmašativ*. L'on connaît depuis longtemps le changement du ס en ז dans le vieux babylonien par une autre inscription de Ḥammourabi, conservée au Louvre, et qui a été publiée et traduite par M. MÉNANT[2]. Ce texte, entre autres particularités, nous offre à la ligne 14 de la première colonne le pronom suffixe *zina* pour *sina*, après une dentale, dans le mot *ṣirrazina*. Nous avons noté déjà que le babylonien écrit fréquemment BI pour PI. Le sens de *sapan* (aor. ـُ) est « emporter, balayer » (cf. l'ar. سفن). Ce verbe, qui se disait d'abord du vent, mais qu'on appliquait communément par métaphore aux guerriers, varie souvent avec *isḫupu* (סחף, שסף, שחף). Il traduit ici, de même que dans WAI, IV, 18, a, ll. 52, 53, le proto-chaldéen SESEKI, qu'une tablette lexicographique (WAI, II, 30, c, l. 23) rend encore par *urrū ša šāri*. *Urrū*, nom d'action du pael, rappelle l'arabe وَزِرَ, « souffler avec force » qui se dit du vent.

A *ṣaïri* correspond dans la colonne proto-chaldéenne AM-RÛ-A, qui paraît être composé de AM (?) et du participe RÛA.

Ll. 9, 10. *Mu-bi-il-li tu-uq-ma-tiv.*

*Mubilli*, nom d'agent d'un pael, doit signifier « qui foule, qui écrase », et peut-être ensuite « qui soumet ». Les textes montrent que l'assyrien *kabas* (héb. כבס, syr. عصف) a parcouru les mêmes acceptions. Or le proto-chaldéen TENTEN, que traduit *mubilli*, est expliqué dans une tablette lexicographique (WAI, II, 27, col. 4, l. 48) par *kabasu:* BIL TENTEN = *kabasu ša išati*. M. LENORMANT a déjà noté cette équivalence, à côté de celle TENTEN = *puššuḫu*, dans son commentaire d'une *Incantation magique chaldéenne*[3]. Mais la traduction que ce savant a donnée de *kabasu ša išati*, « couvrir le feu », est peu probable. J'y verrais plutôt « l'action d'éteindre le feu par compression, par écrasement ». Il semble bien logique, si *mubilli* a en effet le sens d'« écraser », de le rapporter à une racine בלה, identique à l'héb. בלה, au syr. صحف, à l'ar. بلى. Notons cependant un verbe *ipilu*, écrit par un PI, qui a dans un assez grand nombre de passages[4] le sens de « soumettre » et qu'on

1) Cf. *abub taḫazi* « vent de bataille » (WAI, II, 19, b, l. 12).
2) *Inscriptions de Hammourabi*, Paris, 1863.
3) *Journ. asiat.*, 1878, 7e série, t. XI, p. 195.
4) Voyez WAI, I, 17, ll. 14, 16, 30, 36; II, 67, l. 4.

rencontre dans une phrase fort semblable à la nôtre: *alilu ša tuqmatu* (var. *tumqumatu?) ipilu* (WAI, I, 17, l. 6).

*Tuqmativ* ne peut être qu'un pluriel. L'état emphatique du singulier est *tuqumtu;* l'état construit, dont nous n'avons pas d'exemples, serait *tuqmat.*

Ll. 11, 12. *Mu-še-ib-bi za-aḫ-ma-ša-tiv.*

Nous expliquons *mušebbi* comme le pael d'une racine שבה, qui avait dans toutes les langues sémitiques (cf. שבה, صبا, سبا) et sans doute aussi en assyrien le sens de « faire » prisonnier, réduire en esclavage, asservir ». Et nous croyons reconnaître encore ce verbe à la même forme dans deux passages de l'inscription du prisme de Tiglathpileser I^er^. On lit à la colonne cinquième (WAI, I, 13, l. 64): *Tukulti-abal-ešarra kabis alṭute mušimbu lā magiri* . . . . « Tiglathpileser, qui soumet les adversaires, qui asservit les rebelles (littéralement: les mécontents) . . . . » et plus bas (l. 71): *quradišunu ušimbu*[1] « j'ai fait captifs » leurs guerriers ».

Notons, quoique nous ne saisissions pas le sens entier de la phrase, un exemple très probable du nom d'action du qal, *šebē,* dans un texte bilingue (WAI, IV, 12, l. 18), où ce verbe traduit comme dans notre inscription le proto-chaldéen SISI: *umešamma la naparkā ina maḫar Bel u Belit apiluka šebē.* Si l'on fait attention que *šebē,* dans ce passage, rend le composé proto-chaldéen ŠA SISI, on sera tenté peut-être de lui supposer le sens figuré de « captiver, asservir le cœur », que connaît l'arabe سبا.

Une tablette lexicologique malheureusement mutilée nous donne SISI = *ṣa-ma* . . . . (WAI, II, 49, n° 2, l. 22). Il faut sans doute compléter *ṣamadu* « mettre sous le joug, sub- » juguer » (cf. צמד, ضمّ, et surtout βαμμ:); et cette restitution, si elle est admise, fait la preuve du sens que nous donnons à *mušebbi.* Quant au passage du IV^e^ volume des WAI, où l'on trouve une forme du verbe SISI traduite par l'assyrien *ušqamammu* (p. 30, col. 2, ll. 5 et 6), peut-être y a-t-il là une faute pour SIDI. Cf. en effet SIDI = *šuqamumu,* WAI, II, 44, 2, l. 8.

Il ne faut pas confondre la racine שבה avec son homophone assyrienne שבע, qui a le sens au qal d'« être rassasié », au pael de « rassasier », (cf. שבע, سبع, سبع)[2]. Les exemples du qal sont nombreux et connus. Mais nous avons noté un exemple du pael dans une phrase d'Assur-bani-abal que M. SMITH n'a pas comprise. La traduction que nous en donnons pourra paraître bizarre: nous la croyons néanmoins certaine. Il s'agit d'une famine où le roi a réduit des ennemis, telle qu'ils mangeaient « la chair de leurs enfants ». Suivent cinq lignes dont nous ne pénétrons pas le sens. Puis le scribe dit après une énumération de petits d'animaux: *Ina eli VII TÂAN mušeniqāti eniqū ma šizbu la ušabbū karassun.* « Ils tétèrent

1) Je ne crois pas qu'il soit possible de voir dans *ušimbu* et *mušimbu,* non plus que dans *musebbi,* des formes saphel réductibles à la même racine que le nom d'agent *napi',* écrit aussi *nabi',* (ar. نفى?), relevé par NORRIS (p. 955) dans trois exemples. La comparaison d'un de ces exemples (cylindre d'Esarhaddon, WAI, I, 45, col. 2, l. 42) avec la phrase correspondante d'un autre cylindre du même roi (WAI, III, 15, col. 3, l. 19), où la variante *ašlul* remplace *nabi',* semble assurer à ce dernier verbe, selon la remarque du savant anglais, le sens de « piller, saccager, dévaster ».

2) Voyez POGNON, *op. cit.,* p. 99, note 2.

» plus de sept nourrices, et le lait[1] ne rassasia pas leur ventre » (SMITH, *History of Assurbanipal*, p. 276, l. 50). *Karassun* représente identiquement le syriaque ܟܪܣ.

*Saḫmašativ* est le pluriel de *saḫmaštu*. Le rapprochement de notre phrase et de celle citée tout à l'heure: *mušimbu lā magiri*, plaide en faveur du sens de « révolte, rébellion », donné par les assyriologues à ce mot et à une forme un peu différente *siḫumaštu* dans tous les passages où on les rencontre (WA I, I, 29, l. 40; III, 25, l. 120; IV, 45, l. 40). Nous avons parlé plus haut de l'emploi du signe pour . Faut-il voir un seul mot dans *saḫmaštu*, ou deux mots *saḫ maštu*? La forme de génitif, citée par SMITH[2], *siḫimašti*, à côté de *siḫumaštu*, et le terme usuel pour désigner la révolte, *siḫu*, sembleraient favoriser la dernière hypothèse. Le pluriel *saḫmašativ* l'écarterait au contraire. *Saḫmastu* a une apparence bien sémitique: pourtant il m'est impossible d'assimiler ce mot à aucune racine. Il a pour équivalent dans la colonne proto-chaldéenne un signe archaïque répété qui m'était inconnu. Je dois à une communication de M. POGNON de pouvoir l'identifier au signe (formé vraisemblablement de deux superposés), qu'on rencontre dans une des tablettes dites de la création (DELITZSCH, *Ass. Lst.*, p. 44, *e*, r°, l. 11). Il est vrai que là il fait partie d'un groupe qui désigne sûrement une sorte de vent[3]: cela ressort du contexte. Mais nous ne voyons rien d'étonnant à ce qu'un caractère ou une lecture qui servait en proto-chaldéen à la qualification d'un vent, ait signifié en même temps la révolte. Il est remarquable que l'assyrien semble avoir aussi compris sous le mot *šāru* ces deux idées de « vent » et de « discorde, révolte ». Nous citons à l'appui de cette hypothèse le passage suivant, tiré d'une proclamation adressée par Assurbanabal aux Babyloniens, sans doute lors de la rébellion de Samulmukin: *šāru la taqīpašu ina lib Aššur Marduk Ilaniya* « n'élevez » pas la révolte entre Assur et Marduk, mes dieux », c'est-à-dire entre l'Assyrie et Babylone, dont Assur et Marduk étaient chacun le grand dieu national (WA I, IV, 52, 1, l. 6; — et cf., l. 3: *dibbi ša šāri* « les actes de révolte »). — De même *saḫmaštu* était-il pris quelquefois au sens de « vent »? Il figure en deux endroits dans une énumération de fléaux d'ordre naturel dont quelques-uns sont sans doute des vents violents et mauvais. Voyez la clause imprécatoire de l'inscription de Bin-Nirari I^er^ (WA I, IV, p. 44 et 45), et aussi un curieux fragment d'une tablette mythologique que je n'oserais commenter (WA I, III, 69, n° 2, ll. 52 à 58[4]).

Ll. 13 à 15. *Mu-ḫa-ab-bi-it mu-uq-tab-li ki-mā ṣa-lam ṭi-ṭi-iv.*

Je rends *muḫabbit* par « briser, mettre en pièces, broyer ». Ce n'est cependant pas là le sens le plus habituel de ce verbe. Dans tous les passages où nous l'avons lu, soit au qal, soit à l'uphtanaal, et souvent accompagné de son nom d'action *ḫubut*, il comporte plutôt, comme שלל, l'idée de « piller, faire du butin et des captifs, *faire des razzias* », et peut-être ensuite de « dévaster » (voyez SMITH, *History of Assurbanipal*, p. 79, l. 9; 81, 9; 211, 89;

1) Sur *šizbu* = lait, voyez LENORMANT, *Journ. asiat.*, 1878, 7^e^ série, t. XI, p. 215 et 217. — J'ose à peine comparer à ce mot, dont on peut considérer le sens comme fixé, l'arabe شَحْب.

2) *History of Assurbanipal*, p. 335.

3) D'après M. OPPERT: « le cyclone ».

4) Le mot assyrien de la ligne 54 ne serait-il pas *meḫū*, fréquemment employé dans les textes? On en déduirait alors la valeur syllabique *ḫu* pour le signe .

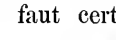
236, 28; 258, 113; 264, 47 — WAI, I, 13, 50; etc.). Mais les mots *kima ṣalam ṭiṭiv* ne laissent pas de doute dans notre cas, et le français peut nous donner l'exemple d'une déviation analogue dans le verbe « saccager » pris au sens familier.

*Muqtabli* et *ṣalam* sont bien connus.

*Ṭiṭiv* est « la boue, l'argile », en hébreu טִיט. On a plusieurs exemples de ce mot dont le sens a depuis longtemps été reconnu dans quelques passages. L'un est à la colonne 3 de la tablette du déluge (WAI, IV, 50), l. 25: *ū kullat tenišēti itura ana ṭiṭṭi* « et toute l'humanité était changée en boue »[1]. — Un autre est dans la descente d'Istar aux enfers (WAI, IV, 31, r°, l. 8); *ašar epru* (?) *bubussunu akalšunu ṭiṭṭu — nūru ul immaru ina eṭuti ašba — labšu ma kima iṣṣuri ṣubat kappi.* « Le lieu où ils ont la poussière pour aliment, » pour nourriture la boue; où ils ne voient pas la lumière, où ils demeurent dans l'obscurité; » où ils sont vêtus, comme les oiseaux, d'un voile d'ailes ». — La phrase suivante des inscriptions de Sennachérib (WAI, I, 44, l. 79; cf. III, 13, col. 4, l. 24), qui n'a pas encore été comprise, à notre connaissance, emploie *ṭiṭi* dans son sens d'« argile ». *Kī ṭeim Ili zi'pi ṭiṭi* (var. *ṭiṭṭi*) *abni ma erā qiribšu ašpuk* (var. *aštappaka*). « Selon l'ordre du dieu, je fis » faire un moule d'argile et j'y coulai du bronze ». *Zi'pi* ne paraît pas douteux, quoique sa racine me soit inconnue. Les sens du verbe assyrien שפך ont été fixés par M. GUYARD dans l'une de ses *Notes de lexicographie assyrienne*[2].

Ll. 16, 17. *Mu-bi-it-ti bu-uš-qi.*

Nous ne nous arrêterons pas à *mubitti* pour *mupitti*. Il est clair que c'est un nom d'agent de la forme pael du verbe פתח « ouvrir », en usage dans toutes les langues sémitiques et fréquent en assyrien, où il est devenu פתה.

Il n'en va pas de même de *bušqi*, dont le sens demeure douteux. Nous avons noté un second exemple de ce mot dans une phrase obscure de la *légende prétendue de la chute* (DELITZSCH, *Ass. Lst.*, p. 42, l. 9). M. OPPERT l'explique dans cette phrase par « forêts ». D'autre part un syllabaire (WAI, IV, 70, col. 4, l. 43) donne la forme du nominatif, *bušqu*, comme lecture assyrienne du groupe , et la fait suivre (l. 44) d'une seconde lecture dont il ne reste que le premier et le dernier signe  , le signe intermédiaire étant effacé et illisible. Mais il faut certainement restituer *buridu*, que nous retrouvons comme traduction de  dans un passage d'un texte bilingue, WAI, IV, 5, col. 2, l. 47. Il ressort évidemment de ce passage que *buridu* avait en assyrien, comme en arabe بَرِيد, le sens de « messager, courrier ». *Nušku amat belišu itta'id ma ana Ea ina apsī buridu illak.* « Nusku se conforme[3] à l'ordre de son maître et va vers Ea dans l'océan » comme messager ». *Bušqu* (peut-être *pušqu*) devait être un synonyme de *buridu*, car un fragment de tablette lexicographique semble réunir encore ces deux mots comme équivalents d'un nouveau groupe proto-chaldéen: ZA-ḤA-AŠ = *buridu;* ZA-ḤA-AŠ = *buš* . . . . (WAI, II, 38, g h, ll. 78, 79).

1) M. OPPERT, à son cours du Collège de France.
2) *Journ. asiat.*, 1878, 7e série, t. XII, p. 445.
3) *Itta'id*, héb. עוד, ar. عاد. Cf. SMITH, *History of Assurbanipal*, p. 4, l. 9.

Quoi qu'il en soit, le sens de « messager » ne saurait convenir au mot *bušqi* dans notre inscription. Il ne paraît guère possible de le traduire autrement ici que par « canal » ou « région montagneuse, montagne ». Dans l'un et l'autre cas, il serait sans doute à lire *pušqi* et à rattacher à la même racine פשק qui a fourni à l'assyrien les adjectifs *pašqu* et *šupšuqu*, et que nous comparons au syr. ܦܫܩ, avec le sens primitif de « couper ». Nous avons préféré comme plus probable le sens de « montagne ». En effet Tiglathpileser I^er^ s'est intitulé : *mupitti durug šadani* « qui s'ouvre les chemins des montagnes » (WA I, I, 10, l. 86), et Salmaneser II : *mupattū ṭudati ša eliš u šapliš* « qui pénètre au plus haut et au plus pro- » fond des montagnes » (WA I, III, 7, col. 1, l. 8). De même l'arabe dit : « ouvrir une ville » forte », s'en emparer.

A. AMIAUD.

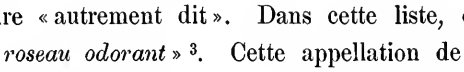
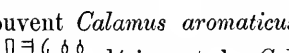
PARIS, Novembre 1879.

---

# VARIA.

## I. Sur le mot .

Le mot [1] ne s'est rencontré, à ma connaissance, que dans les listes de plantes aromatiques. — Les déterminatifs qui suivent ordinairement ce nom sont : , , , , dont l'ensemble nous indique un jonc ou un roseau de moyenne taille et de consistance ligneuse.

Dans une recette pour faire le « *Kuphi* », un texte d'Edfou[2] énumère un certain nombre de plantes portant chacune deux noms séparés par les mots qui signifient « dit pour », c'est-à-dire « autrement dit ». Dans cette liste, on lit  « *Kanen* » autrement dit « *roseau odorant* »[3]. Cette appellation de *roseau odorant* nous fait de suite penser au *Calamus aromaticus* dont le nom revient si souvent dans les auteurs grecs et latins. — Comparons maintenant le groupe hiéroglyphique avec l'hébreu קָנֶה (chald. קָנֵי, קָנְיָא) *canna, arundo,* très souvent *Calamus aromaticus,* et nous aurons la certitude que les mots égyptiens et  désignent le *Calamus aromaticus* des Anciens, qui, dans la classification botanique moderne, porte le nom de *Acorus Calamus* L.

VICTOR LORET.

## II. Sur les noms égyptiens des lotus.

Trois espèces de lotus, le blanc, le bleu et le rose, croissaient spontanément en Égypte. Le lotus rose a aujourd'hui complètement disparu, et le bleu devient rare ; mais le blanc se rencontre encore aussi abondamment que dans l'antiquité.

---

1) Variantes , BRUGSCH et DÜMICHEN, *Rec.* II, 79, 2 ; , *Gr. Pap. Harris* XV b, 16 ; , *ib.* XXXIV, 8.

2) BRUGSCH et DÜMICHEN, *Rec.* IV, pl. 83, col. 1 à 2.

3) Le sens de  est certain, ce mot s'étant conservé en copte sous la forme ⲥⲛⲏ, ⲥⲛⲏⲓ, *arundo, calamus.*

Les écrivains grecs et latins [1] nous ont laissé, sur ces plantes, une quantité de renseignements fort précieux et très intéressants, mais qu'il me paraît superflu de reproduire ici. — Il me suffira de donner une courte description de ces plantes.

Les lotus sont de la famille des Nymphæacées, tribu des Nymphæées [2]. Les lotus blancs [3] et les lotus bleus [4] rappellent assez, pour la forme, les nénuphars de nos étangs; quant au lotus rose [5], il est beaucoup plus grand que les précédents, et répand une agréable odeur d'anis. Les feuilles des deux premières espèces sont larges, arrondies, échancrées en cœur et longuement pétiolées; celles des lotus roses sont entières et un peu creusées, de sorte qu'elles ressemblent assez à de larges coupes [6].

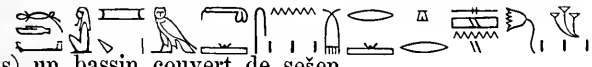
Étudions maintenant les noms anciens de ces différentes espèces de lotus.

M. BRUGSCH, dans son *Dictionnaire hiéroglyphique*, donne le sens de *lotus* aux groupes suivants: , et , , et ; je ne connais pas d'autres mots qu'on ait, depuis, traduits par *lotus*.

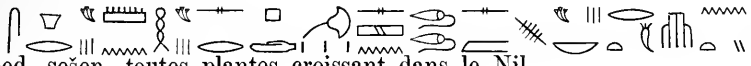
Le groupe [7] se rattache aux formes: שושן, سوسن, ϣⲱϣⲉⲛ, σοῦσον, *susinum*, qui toutes désignent le lis blanc. De plus, سوسن sert aussi à désigner le *Pancratium maritimum* LINN. [8]; et le mot שושן, dans un passage de la description des colonnes du palais de Salomon [9], me semble désigner non la fleur du lis, mais celle du lotus, dont les chapitaux empruntaient si souvent la forme.

D'après le sens de ces formes sémitiques, le mot semblerait désigner le lis blanc, ou tout au moins une plante liliacée à fleurs blanches. Cependant il n'en est rien, car les textes égyptiens nous montrent que le était une plante aquatique.

En effet, nous lisons dans le grand papyrus Harris:

1.  (V, 3). J'ai creusé devant eux (les jardins) un bassin couvert de sešen.

M. BRUGSCH dans son *Dictionnaire hiéroglyphique*, p. 659 et 1169, cite la phrase suivante tirée de DÜMICHEN, *Edfou*:

2.  . Les sār, menḥ, serped, sešen, toutes plantes croissant dans le Nil.

---

1) Herod., *Hist.* II, 92; Theophr., *Hist. plant.* IV, 8, §§ 7 à 11, et *Caus. plant.* II, 19, § 1; Strab., *Géogr.*, XVII, 1, § 15, p. 1151; Diod. Sic., *Bibl. hist.*, I, 10, 1; Dioscor., *Mat. medic.*, II, 128 et IV, 112; Plin., *Hist. nat.*, XIII, 32, XVIII, 30 et XXII, 28; Athénée, Deipn., III, 1 à 3, et XV, 21.

2) Conf. H. BAILLON, *Histoire des plantes*, tome III.

3) *Nymphæa Lotus* LINN.

4) *N. cærulea* SAVIGNY.

5) *N. Nelumbo* LINN., *Nelumbium speciosum* WILLD.

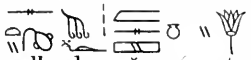
6) Voir, dans la description de l'Égypte (*Hist. nat.*, tome II *bis)*, les ppl. 60 et 61 qui représentent les trois lotus égyptiens; lire aussi l'explication des plantes gravées *(Hist. nat.*, texte, tome II, pp. 303 et suiv. de la grande édition).

7) J'ai rencontré de ce mot une forme (MARIETTE, *Denderah*, III, 50, k). Peut-être est-elle fautive.

8) Sorte d'Amarylliotée, à fleurs blanches, allongées, très odorantes (Cf. KUNTH, *Enum. plant.*, V, 658.

9) I Rois, VII, 19, 22.

Enfin, un texte de Denderah nous donne:

3.  (MARIETTE, *Denderah*, I, 9). L'odeur de ses cheveux est comme celle du sešen (au temps) de l'inondation.

Le seul moyen de faire accorder le sens que donnent les phrases égyptiennes avec celui des mots sémitiques est de traduire par « lis d'eau ».

Or, c'est ainsi que, de tout temps, on nomme vulgairement les nénuphars; nous lisons même dans Hérodote: « Lorsque le fleuve est en plein débordement et que les cam- » pagnes sont inondées, il croît dans l'eau une quantité de lis que les Égyptiens appellent » lotus »[2].

Une seconde preuve à ajouter à la précédente est la forme même du soit dans les hiéroglyphes soit dans les représentations monumentales. — Le signe ordinairement employé, , représente aussi bien un lis qu'un nénuphar, mais la forme , que nous rencontrons fort souvent dans Denderah est évidemment celle du lotus. De plus, la feuille qui, sur les monuments, accompagne toujours le , est une feuille de nénuphar et non une feuille de lis.

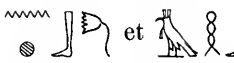
Il nous reste à trouver quelle variété de lotus désignait .

Les mots sémitiques dérivés de cette forme désignent tous des fleurs blanches (lis blanc, panerais maritime), ce qui, *a priori*, peut nous porter à voir dans le le lotus blanc. Cette interprétation est d'ailleurs pleinement confirmée par la phrase suivante du papyrus Ebers.

Il s'agit d'un remède pour guérir les aines; dans l'énumération des différentes plantes employées à cet usage on lit:

4. (LI, 15 à 17). Plante dont le nom est *sennuti*. — Elle croît sur son « ventre » comme les *qad*, et pousse une fleur semblable au *sešen de sorte que ses pétales*[3] *ressemblent à du bois blanc*[4].

Le mot désignant un « lis d'eau à fleurs blanches », nous pouvons en toute certitude le traduire par lotus blanc, *Nymphæa Lotus* L.

 [5]

Le groupe n'ayant pas laissé de traces dans les langues sémitiques, on est obligé de l'étudier exclusivement d'après les textes égyptiens; il est vrai qu'il s'y rencontre fréquemment. — Les différents déterminatifs ainsi que les représentations de fleurs au-dessus desquelles on le rencontre[6], nous montrent qu'il désignait une sorte de nénuphar.

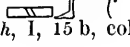
---

1) Le dernier mot est à moitié détruit dans l'original: je l'ai restitué d'après une phrase analogue du même volume, pl. 13.

2) *Hist.* II, 92.

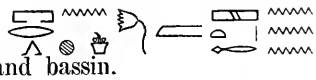
3) Le mot , appliqué à une fleur, signifie *pétale*. (Voir MARIETTE, *Denderah*, III, 20.)

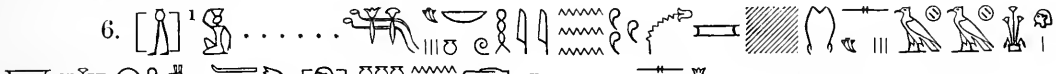
4) Litt.: « sont trouvés comme du bois blanc ».

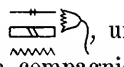
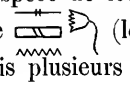
5) Ces deux formes proviennent de l'échange, fréquent en égyptien, des aspirées  et . A la basse époque on rencontre souvent  .

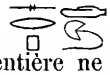
6) Voir MARIETTE, *Denderah*, I, 15 b, col. 3; 55 b; II, 23 l; 47 b; III, 54 v; IV, 65, etc.

Les phrases suivantes nous confirment dans cette opinion, en nous indiquant que le était une plante aquatique:

5.  (BRUGSCH et DÜMICHEN, *Rec.*, I, 71, 3). Le *neχeb* sort du grand bassin.

6.  etc. (MARIETTE, *Denderah*, I, 15 b, col. 2 à 3). Il apporte tous les lotus et les papyrus[2] de l'inondation, les plantes «. . . . . *ȧns*» verdoyant sur la plaine, ainsi que[3] le «*neheb*» du Nu, le *deχu*, le lotus blanc, etc. etc.

désigne donc, de même que  , une espèce de lotus du Nil. Comme on le rencontre quelquefois dans une phrase en compagnie de  (lotus blanc), on ne peut songer à l'identifier qu'avec le lotus rose ou le bleu. Mais plusieurs raisons me portent à croire qu'il désigne le lotus rose:

1° Les mots et  portent comme déterminatif la feuille fendue [4]; le lotus rose ayant une feuille entière ne peut donc être que le «*neχeb*»[5].

2° Le lotus rose était fort commun en Égypte; le lotus bleu au contraire était rare. — Athénée est le seul auteur qui l'ait mentionné. — Or, le mot «*neχeb*» se rencontre très souvent dans les textes hiéroglyphiques, tandis qu'on n'a que deux ou trois exemples de .

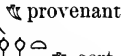
3° Le «*neχeb*» jouait un rôle religieux qui convient on ne peut mieux au plus grand et au plus brillant des trois lotus d'Égypte; de plus, les épithètes de «grand» et «splendide» qu'il porte dans les textes, caractérisent exactement le lotus rose.

4° Horus enfant est issu de la fleur du «*neχeb*». Les Égyptiens peignaient leurs plantes de couleurs assez fantastiques, mais, s'il faut en croire les botanistes de la commission d'Égypte[6], c'est le rouge qui domine, sur les monuments, dans la coloration des lotus berceaux d'Horus.

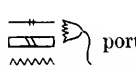
et se traduiraient donc par lotus rose, *Nymphœa Nelumbo* L., *Nelumbium speciosum* WILLD.

---

1) Restitué d'aprés de nombreuses phrases analogues.

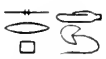
2) Le mot provenant du radical  (ⲟⲩⲉⲧ, ⲟⲩⲱⲧ) «être vert» signifie «verdure, plante». Le duel ou sert à désigner «*les deux plantes*», c'est-à-dire le lotus et le papyrus. Dans l'exemple cité ces deux plantes sont exprimées par leurs images mêmes , représentant une fleur de lotus, et une tige de papyrus.

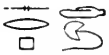
3) ⲟⲩⲟϩ.

4) Au papyrus Ebers, la feuille du  porte le nom de .

5) Nous verrons plus loin que et doivent être retranchés de la liste des lotus.

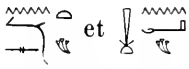
6) Loc. cit.

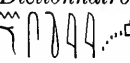


Le groupe  ne se rencontre que trois fois, à ma connaissance[1]: 1° , var. de  *Todt.* 162, 5); 2°  (*Pap. gnost.* XXII, 6); 3°  DÜMICHEN, *Edfou*). Je mentionnerai en passant le groupe  du papyrus Ebers qui pourrait être une forme du même mot avec chute de . Du reste, les passages dans lesquels il se trouve ne nous fournissent aucun renseignement[2].

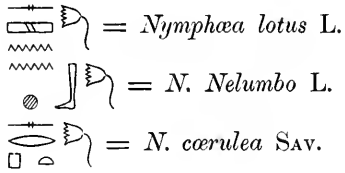
Les déterminatifs de  sont une fleur, un bouton, et une feuille de lotus; nous ne pouvons par conséquent avoir aucun doute au sujet du sens du mot. De plus, la phrase 2 nous montre que le  croissait dans l'eau.

Le  serait donc la troisième espèce de lotus, le lotus bleu, *Nymphæa cærulea* SAVIGNY.



Les exemples dans lesquels se rencontrent ces deux derniers groupes ne sont ni assez nombreux ni assez significatifs pour permettre de formuler à leur sujet une opinion précise. Les phrases citées par M. BRUGSCH dans son *Dictionnaire* ne suffisent pas à justifier sa traduction de «lotus»; d'ailleurs, l'orthographe  et certains passages du papyrus Ebers me feraient supposer que désigne une sorte de céréale.

En résumé, nous connaissons maintenant les noms anciens des trois espèces de lotus égyptiens:



= *Nymphæa lotus* L.

= *N. Nelumbo* L.

= *N. cærulea* SAV.

VICTOR LORET.

## III. Sur le mot .

Le mot  se rencontre fréquemment dans les textes égyptiens, mais avec différents sens qui paraissent n'avoir aucun rapport les uns avec les autres.

M. BRUGSCH[3] le traduit par «battoir, maillet». Dans certains textes[4] il sert à désigner une partie quelconque de l'arc, ou bien encore le bâton qui supportait le naos sur l'épaule des prêtres. Enfin M. CHABAS[5] y voit le nom d'un végétal épineux. Cette dernière interprétation (sauf la qualification d'épineux) offre en effet le véritable sens, ou du moins le sens radical.

---

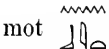
1) Voir BRUGSCH, *Dict. hiérogl.*, sub. voc. .

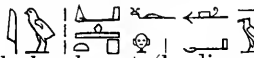
2) M. STERN, dans son glossaire, le rapproche du copte ⲥⲁϩⲧ, «hyosciamus».

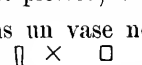
3) *Dict.*, p. 749.

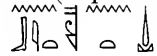
4) P. PIERRET, *Vocab.*, p. 257.

5) Formules mag. d'un pap. de Turin.

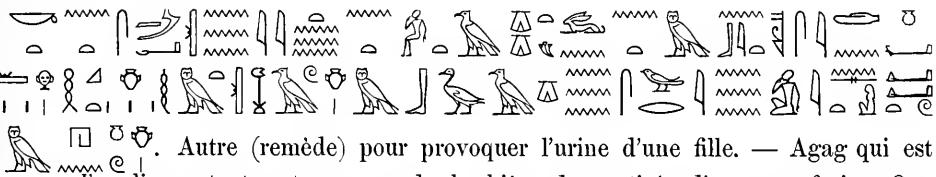
Le mot  est employé plusieurs fois au papyrus Ebers et une fois dans un texte de Denderah, pour désigner un végétal. Le choix des déterminatifs[1] nous indique assez que le mot désignait un roseau, mais l'ensemble des phrases nous l'indiquera d'une manière encore plus sensible.

1.  (MARIETTE, *Denderah*, IV, 39/151). Ils le placent (le dieu momifié) sur une natte de feuilles[2] de roseaux.

2. Prends sept pierres; chauffe-les au feu; prends en une; mets de ces médicaments sur elle; cache-la dans un vase neuf dont le fond est percé d'une ouverture;  mets un tube de roseau à cette ouverture; mets sa bouche à ce tube pour avaler les émanations[3] qui s'en exhalent; etc. etc. (Pap. Ebers, 54/19 et sqq.)

3. Recette pour le Kuphi: encens, . . . . . ,  . Roseau de Phénicie[4], etc. (Pap. Ebers 98/12 et sqq.)

4. . Autre (remède) pour provoquer l'urine. Panicule[5] de roseaux, dattes, peḫ de χâit, miel, graines d'uān, eau; verser, boire en quatre jours (Pap. Ebers 49/2 à 4).

5.  . Autre (remède) pour provoquer l'urine d'une fille. — Agag qui est dans un roseau; l'appliquer tout autour avec de la bière douce tirée d'un vase frais. Que la personne boive cela dans un vase que n'aura pas touché un garçon (Pap. Ebers 49/18 à 21)[6].

Il n'y a que le roseau qui possède: une tige dont on peut faire des tubes, des feuilles servant à tresser des nattes, et un panicule de cette forme .

Revoyons maintenant les phrases dans lesquelles  paraît désigner autre chose qu'une plante.

Je ferai remarquer, pour commencer, que dans ces phrases  est toujours déterminé par  ou un déterminatif spécial, mais jamais par  ou . Il sert le plus souvent

---

1)  sert à déterminer l'idée d'une chose lisse, polie, comme de l'ivoire, une tige de roseau, etc.

2) Le mot  (ϫⲁⲱ, calamus) désigne ordinairement une espèce de jonc, mais il me semble que, dans ce passage, on peut le rapprocher de l'hébreu קָשׁ (ar. قش) stipula, palea.

3) Conf. ϥⲁϯ effluere, et ϩⲁϯ emanatio.

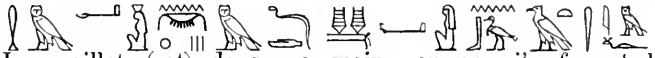
4) Ces mots désignent peut-être le  autrement dit «roseau odorant», notre *Acorus calamus*, autrefois très abondant en Syrie et en Phénicie.

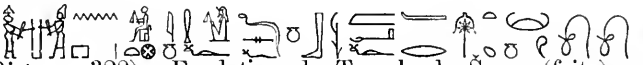
5) Le signe  ne représente pas une feuille, comme on l'a cru jusqu'ici, mais bien un panicule de roseau; de là sa forme  dans les hiéroglyphes linéaires. Il y a dans les monuments de CHAMPOLLION, tome III, une scène de chasse dans laquelle un roi poursuit des lions à travers des touffes de roseaux terminés par des panicules exactement semblables au signe .

6) Pline écrit: (arundo) quæ in Judæā Syriāque nascitur, odorum unguentorumque causā, *urinam movet* cum gramine aut apii semine decocta (XXIV, 50 [vulgo 11]).

à désigner un instrument employé dans la cérémonie de la fondation d'un temple. Les phrases dans lesquelles il se trouve sont généralement illustrées par la représentation suivante: le roi fondateur du monument, et la déesse Safeχ portent chacun un bâton qu'ils passent en travers du signe . D'autres fois, ils tiennent avec ce bâton une sorte de maillet  avec lequel ils semblent enfoncer le bâton en terre.

Voici les phrases qui accompagnent ces scènes:

6.  (MARIETTE, *Abyd.* 51, col. 13). Le maillet (est) dans ma main, en or; j'enfonce[1] le bâton de roseau au moyen de lui.

7.  (MARIETTE, *Denderah, in* BRUGSCH, *Dict.*, p. 328). Fondation du Temple de Sepes (faite) par sa majesté elle-même; le bâton de roseau (est) dans sa main, ainsi que (dans celle de) Safeχ; il fait la cérémonie de la fondation.

8. (ib.). Il accomplit la cérémonie de la fondation, le bâton de roseau dans la main.

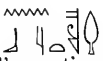
9. *(Kal. v. Edfou in* BRUGSCH *Dict.*, p. 749). Est son bâton de roseau en sa main, pour faire le frappement devant cette déesse (Safeχ).

Le sens est évident; le maillet portant le nom de  (Phr. 6), ne peut désigner que le bâton. L'utilité de ce bâton de roseau s'explique parfaitement; il servait à attacher les cordeaux destinés à marquer les limites des fondations à faire.

Le sens est encore plus clair dans les autres phrases. Le bâton à porteur servant au transport des naos est une tige de roseau, la partie d'arc faite en roseau est la flèche[2], enfin le végétal (épineux?) du papyrus de Turin n'est autre chose que le roseau.

Remarquons que le mot est féminin[3] bien que le copte ⲛⲁϧⲓ, qui est évidemment dérivé de l'égyptien, soit du genre masculin.

Selon l'orthographe, nous traduirons donc:

 ou  par roseau, *Arundo Donax* L. et  ou  par bâton (formé d'une tige de roseau).

VICTOR LORET.

## IV. Petites notes de critique et de philologie, par KARL PIEHL.

§. 4. La stèle C 55 du Louvre est du nombre des inscriptions religieuses qui méritent le plus de fixer l'attention de l'égyptologue; elle nous fournit en effet l'échantillon le plus complet d'une composition littéraire fort goûtée dans l'ancienne Égypte. Aussi voit-on, dans la plupart des collections égyptiennes, des monuments renfermant une partie plus

1) sens radical «presser, fouler».

2) Comp. ⲛⲁϧⲓ *lancea, hasta,* ζιβύνη.

3) phr. 9,  phr. 3.

ou moins grande de cette pièce. Les plus complètes de ces inscriptions, à côté de celle du Louvre, se retrouvent aux musées de Lyon et de Stockholm[1]. Dans une étude comparée que je vais entreprendre de cet ordre de textes, je compte publier la stèle de Stockholm, qui contient quelques variantes remarquables, mais qui est exécutée avec beaucoup moins d'art que celle du Louvre. — En attendant, il ne sera pas sans utilité de reproduire ici l'inscription d'une petite stèle appartenant à la même classe de textes et provenant de la collection de Turin. Elle y porte le numéro 20.

J'omets les trois premiers registres, qui n'ont aucun intérêt spécial et dont les noms propres sont enregistrés dans le *Dictionnaire*[2]; je ne donnerai ici que le quatrième:

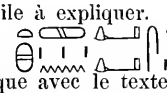
«Proscynème à Osiris, roi de l'éternité, dieu grand, seigneur d'Abydos, Apmatenou »du Sud et du Nord, Anpou, qui réside en Out, Ptah-Sokar, seigneur du coffre, afin qu'ils »accordent splendeur au ciel, puissance sur terre, triomphe dans la région souterraine, d'aller »et venir dans ma syringe, que son ombre me rafraîchisse, que je m'abreuve[3] à mon lac tous »les jours, mes membres étant tous en vigueur, que le Nil m'apporte une richesse d'aliments, »des plantes en leur saison, que je me promène sur la rive (l'île?) de mon bassin, chaque »jour, sans cesse, que mon âme repose sur les branches des arbres que j'ai plantés, que je »me rafraîchisse sous mes sycomores[4], que je mange les fruits qu'ils donnent, que la bouche »soit à moi afin que je m'en serve pour parler, ainsi que les suivants d'Horus[5], que j'appa»raisse portant un vase d'offrandes par-devant Unnefer.»

---

1) MASPERO, *Études égyptiennes*, p. 25. LIEBLEIN, *Katalog öfver egyptiska fornlemningar i Nationalmuseum*, 2e édition, p. 32. — Le rapport qui existe entre ces textes et celui qui couvre les planches CIV à CVI du *Recueil d'inscriptions hiéroglyphiques*, récemment publié par M. J. DE ROUGÉ, me paraît très lointain (Cf. MASPERO dans la *Revue critique*, XII, 1, p. 318), quoiqu'il y ait des points de comparaison.

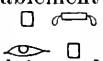
2) LIEBLEIN, *Dictionnaire de noms hiéroglyphiques*, n° 667.

3) Le graveur a ici sauté par une inadvertance, très facile à expliquer.

4) Les variantes ont ici le pluriel, qui est exigé par l'expression:  qui suit.

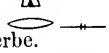
5) Jusqu'ici le texte est, à de légères modifications près, identique avec le texte C 55 et avec celui de Stockholm. La phrase finale reste par contre isolée. Dans les autres rédactions, elle forme l'anneau

§. 5. Un exemple très frappant du vandalisme auquel des monuments égyptiens sont quelquefois sujets, nous est fourni par un fragment de sarcophage en basalte noir que possède la collection de Naples. Nous connaissons au moins deux autres fragments du même monument, appartenant à des collections de l'Europe, l'un se trouvant au British Museum[1], l'autre au musée d'Oxford[2]. Les fragments d'Oxford et de Naples doivent avoir primitivement formé ensemble l'une des faces du sarcophage, car on trouve sur le premier le commencement, sur le second la fin d'un texte funéraire — celui du 56e chapitre du Rituel. Ce chapitre étant d'assez rare occurrence[3], j'en donne la version d'après le sarcophage en question:

La généalogie du défunt a été publiée par M. LIEBLEIN[6]. Ce savant rend cependant moins correctement le nom du défunt (probablement à cause de la mauvaise copie de SHARPE). Ma copie du fragment de Naples porte  *P-ar-s'ep.*

§. 6. Dans un des derniers numéros du journal égyptologique de Berlin[7], M. MASPERO a donné une explication, aussi intéressante qu'instructive des légendes, si difficiles à traduire, qui accompagnent les représentations du tombeau de Pihiri à El-Kab. Pour cela, il a été forcé de s'écarter en quelques points de la copie, qu'il a eue entre les mains. Si je me permets d'élever un doute sur l'autorité d'une des corrections qu'en a faites mon savant maître, c'est que je puis citer quelques faits qui me semblent parler en faveur de la copie de M. LEPSIUS. Le passage dont il est question est relatif au chargement de blé; il est ainsi conçu dans le texte des *Denkmäler:*

---

d'une nouvelle chaîne d'invocations. L'expression correspond, dans d'autres textes, à etc., dont le sens n'est pas du tout le même: «que l'on m'apporte un vase d'offrandes». M. PIERRET *(Recueil d'inscriptions du Louvre,* II, p. 91), rend cette phrase par: «que j'apparaisse portant le vase *ţes* de la maison des aliments» (Cf. BIRCH, *Dictionary of Hieroglyphics,* p. 464: ), ce que n'admettent ni la grammaire ni le parallélisme des phrases. L'expression ....  équivaut ici au rebattu d'autres textes, qui joue, quelquefois du moins, le rôle de verbe.

1) SHARPE, *Egyptian Inscriptions,* I. series, ppl. 40, 41.

2) *Loco laud.,* II, pl. 76.

3) Je ne me rappelle l'avoir vu (sauf sur le sarcophage de Naples) que sur un seul monument, la statue de publiée par MM. LEPSIUS *(Denkm.,* III, 25) et SHARPE *(Loco laud.,* I, pl. 107).

4) C'est ici que finit le texte du fragment d'Oxford et que commence celui de Naples. La partie détruite se reconstitue sans trop de peine à l'aide des textes de LEPSIUS-SHARPE.

5) La statue de *Senmut,* comme la version du livre des morts, porte ici etc. — c'est encore un exemple de l'usage de en auxiliaire. Voir la *Zeitschrift,* 1879, p. 32.

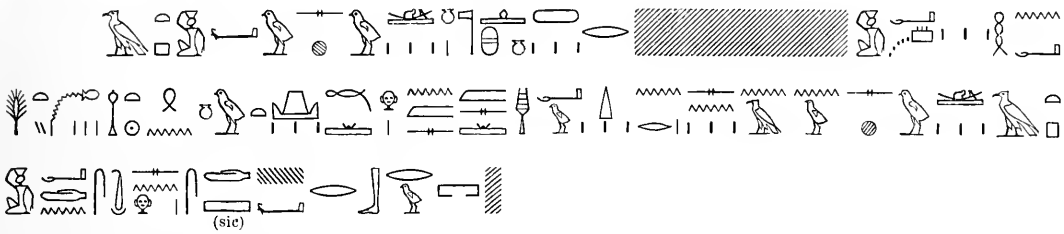
6) *Dict. de noms,* n° 1257.

7) *Zeitschrift,* 1879, p. 58 et suiv.

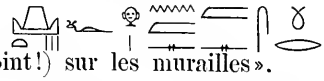
. . . . . etc.

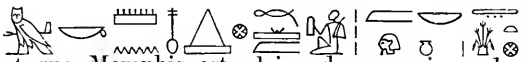
où M. MASPERO, par une substitution pour laquelle on pourrait alléguer force analogies, a changé —— en —𓈖— (dans l'expression ). Je regarde cependant comme exacte la reproduction que M. LEPSIUS a faite de l'original, en m'appuyant sur les exemples suivants:

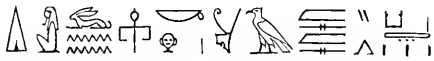
1° Le Louvre, salle civile, peinture n° 3856; comme ce morceau est instructif pour la comparaison avec le texte des *Denkmäler*[1], je le donne en entier:


(sic)

«Charger les chalands avec les offrandes divines . . . . . charger du »blé et de l'épeautre blanc. Les greniers commencent par trop plein à former des monceaux »à leurs ouvertures; les chalands sont chargés lourdement; le blé traîne au dehors . . . . . »

2° DE ROUGÉ, *Inscriptions hiéroglyphiques*, pl. 178, l. 3: 
. «Ses greniers débordent, de l'orge[2] brille (point!) sur les murailles».

3° La stèle de PIANCHI, ligne 85: 
. «C'est que Memphis est pleine des guerriers, de tout »ce qu'il y a de meilleur de la basse Égypte, du blé, de l'orge, toute espèce de grains; les »greniers débordent» . . . .

4° DÜMICHEN, *Historische Inschriften*, I, 34, 4: 
. «Je fais que ton trésor déborde, que les richesses abondent en ton sanctuaire[3]».

A côté de ces exemples, l'exactitude d'un passage de la stèle dédicatoire de Gebel-Silsilis peut paraître douteuse; il se trouve à la ligne 5 du monument:

«les greniers sont remplis au point qu'ils débordent[4]».

Peut-être avons-nous affaire à deux formes dialectales — et — d'un même mot.

En effet, l'égyptien se sert de toute une série d'éléments formatifs, pour donner des nuances aux notions ou pour en modifier la signification. Parmi les plus usités de ces éléments additionnels, qui quelquefois entraînent un sens causatif, on compte 

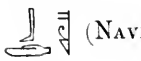
1) C'est à un de mes anciens condisciples à l'*École des Hautes Études*, M. LORET, que je dois d'avoir pu fixer mon attention sur ce double du passage des *Denkmäler*.

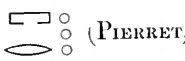
2) Cf. ; DE ROUGÉ, *Chrestomathie*, IV, p. 47, note 1.

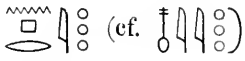
3) Cité et corrigé par M. BRUGSCH *(Dict.*, p. 717).

4) DE ROUGÉ, *Insc. hiérogl.*, pl. 260. Cfr. aussi *Zeitschrift*, 1873, p. 131 où M. STERN interprète: «*die Speicher schwanger von den Gaben*»(!).

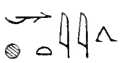
ou [1]. Je crois que l'on peut ajouter ~~~ au nombre de ces préfixes[2]. En voici des exemples[3]:

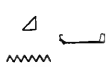
 (NAVILLE, *Zeitschrift*, 1873, p. 29). — (PIERRET, *Vocabulaire*, p. 259).

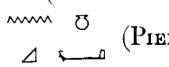
 (PIERRET, *Voc.*, p. 151).

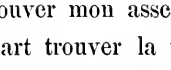
 (cf. )

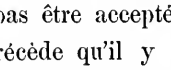
(PIERRET, *Voc.*, sans citation).

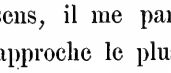




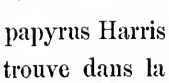


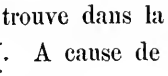


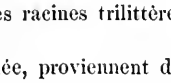




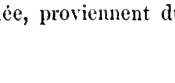










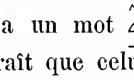
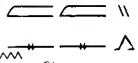






Cette liste pourrait sans difficulté être augmentée d'une dizaine de mots de plus; mais ceux que je viens de citer suffiront à prouver mon assertion.

Cela admis, il faut pourtant d'autre part trouver la forme pour en reconnaître l'existence. Car les ἅπαξ εἰρημένα ne doivent pas être acceptés sans réserve.

J'espère avoir démontré par ce qui précède qu'il y a un mot  qu'il faut enregistrer dans le *Dictionnaire*. Quant au sens, il me paraît que celui que M. BRUGSCH, attribue au mot  (*Dict.*, p. 717) s'approche le plus de la vérité.

§ 7. . Sous cette forme le grand papyrus Harris donne un mot qui, à ma connaissance, n'a pas été signalé jusqu'ici. Il se trouve dans la phrase que voici: . A cause de l'adjectif féminin qui suit, on

1) Voir DE ROUGÉ, *Chrestomathie égypt.*, III, p. 6 et MASPERO dans les *Mélanges d'arch. ég.*, III, p. 126.

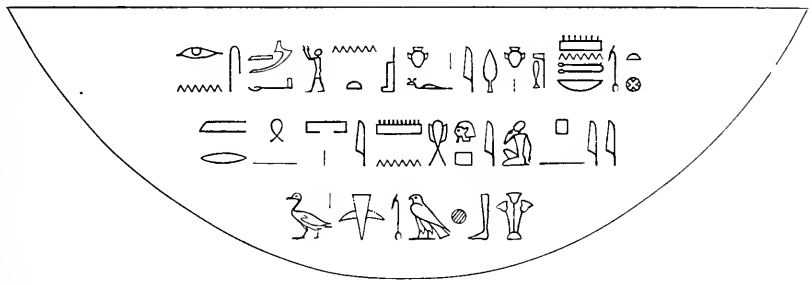
2) Cfr. un article récent sur la formation des racines trilittères dans les *Mémoires de la Société de Linguistique*, T. IV, 3e Fase.

3) Les mots dont la source n'est pas indiquée, proviennent du *Dictionnaire* de M. BRUGSCH.

ne peut avec le savant éditeur, y transcrire [1] qui de tout temps est masculin; le style de l'écriture du papyrus ne le permet pas non plus.

J'y vois l'équivalent du copte ⲛⲟⲩ qui — n'existant que dans la forme composée ⲧⲉⲛⲟⲩ T. ϯⲛⲟⲩ M. B.[2] — est aussi féminin. Alors est à ⲛⲟⲩ, comme est à ⲛⲉ etc. Il n'y a rien d'étonnant à ce qu'on ne trouve pas le mot à l'état libre dans la langue fille. Ainsi, pour citer un cas analogue, l'antique «le phallus», n'existe-t-il au copte qu'à l'état de préposition: ⲙ . . . . ⲙⲧⲟ par exemple ⲙⲡⲁⲙⲧⲟ, ⲙⲡⲉⲛⲙⲧⲟ etc.[3] Quant au sens, j'hésite à préciser quelle modification de la notion «temps» on peut attribuer au mot en question. Dans l'exemple cité «instant, moment» paraît le mieux rendre l'expression égyptienne.

§ 8. Au musée archéologique de Copenhague il y a un petit monument en pierre fort dure[4], dont la forme est assez inusitée pour que j'en donne une copie. En reproduisant le monument, je le réduis d'un tiers, de la grandeur naturelle, ou à peu près.



Je traduis: «a fait (cela) en acte d'hommage sa maîtresse[5], la très douce, (au) pro»phète de Month seigneur de Thèbes, chef du grenier d'Amon de la première corporation »*Apeni*, fils du prêtre[6] de Khem (?) *Harkheb*».

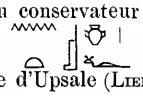
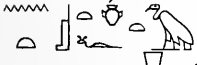
---

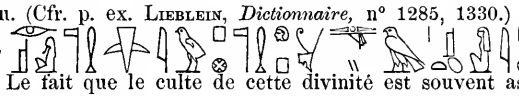
1) *Records of the past*, vol. VI, p. 28, note 3.

2) PEYRON, *Lexicon*, p. 121. Pour la formation du mot, comparez ⲛⲁⲓⲣⲏϯ «*sic*». Si la concordance était parfaite, on aurait pourtant dû s'attendre à ⲧⲉⲓⲛⲟⲩ au lieu de ⲧⲉⲛⲟⲩ.

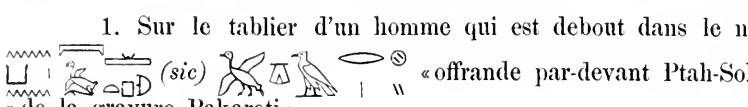
3) *Zeitschrift*, 1863, p. 21.

4) Communication orale du conservateur M. STRUNK.

5) Je vois dans la groupe  une désignation de la femme d'Apeni. Comp.  , stèle d'Upsale (LIEBLEIN, *Die ägyptischen Denkmäler in St. Petersburg etc.*, p. 75).

6) . Dans toutes les expressions où j'ai vu ce signe, à un ou deux près, il m'a paru représenter le nom d'un dieu. (Cfr. p. ex. LIEBLEIN, *Dictionnaire*, n° 1285, 1330.) Sur une stèle du Vatican un individu porte les titres  (LIEBLEIN, *loc. cit.*, n° 924 a omis le premier titre). Le fait que le culte de cette divinité est souvent associé à celui de , ou donne à supposer qu'il faut y voir un dieu apparenté. Je ne serais nullement étonné, si l'on démontrait, que le signe est une transcription exceptionnelle du caractère hiératique correspondant à , par la raison qu'il apparaît à quelques expressions près, qui ne sont pas bien éclaircies, vers les basses époques, ou bien des imitations du style cursif, doivent avoir passées dans les hiéroglyphes. Autrement, comment par exemple expliquer la valeur exceptionnelle *ha* du signe , si nous n'avions pas, dans l'écriture hiératique des basses époques et dans celle du démotique, une forme dégénérée du vieux signe hiératique pour , qui aurait dû servir de modèle à la formation du nouveau groupe. C'est de la même façon que s'explique la valeur «assez récente» *ur* du signe ×: dans cet emploi, selon moi, il est l'imitation d'une forme très cursive, ou plutôt raccourcie, du caractère hiératique qui correspond à l'hiéroglyphe

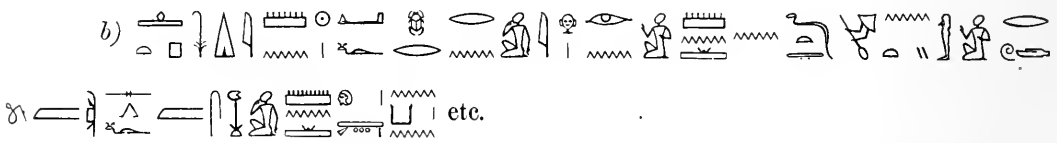
§. 9. «Le préposé de la gravure» que le *Dictionnaire* de M. LIEBLEIN donne sous le numéro 851, figure encore sur un monument (naos) inédit du musée de Torvaldsen de Copenhague. En voici les inscriptions:

1. Sur le tablier d'un homme qui est debout dans le naos:  «offrande par-devant Ptah-Sokar pour le *ka* du préposé »de la gravure Pakaroti».

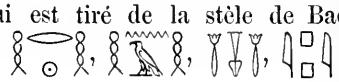
2. Autour du naos courent:

*a)*

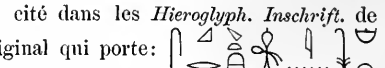
«Proscynème à Harmachis afin qu'il accorde les souffles qui sortent de lui, de l'eau »de libation qui sort de l'inondation, de s'abreuver par le tourbillon du fleuve, à l'Osiris »Pakaroti . . . .»

*b)*  etc.

«Proscynème à Amon-Ra afin qu'il accorde que mon nom existe, par mes actions, »à tout jamais, que ma statue, par son patronage, soit en mémoire perpétuelle sur terre, au »*ka* de Pakaroti.»

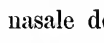
§. 10. . Les *Dictionnaires* (BRUGSCH, p. 975, PIERRET, p. 361, BIRCH, p. 361, le dernier avec hésitation) donnent ce mot qui est tiré de la stèle de Bachtan, sous la lettre . L'analogie avec des formes telles que  etc.[1] exige la

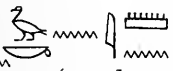
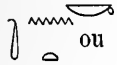
---

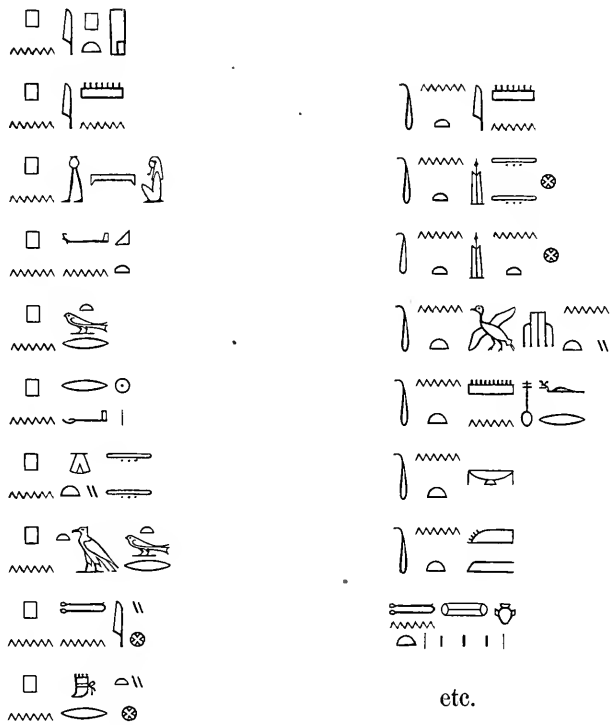
. Ajoutons à cela que la lecture du signe est restée inconnue (car M. MASPERO a reconnu que celle qu'il avait proposée *[Mélanges d'arch. égypt.,* Tome II, p. 293, cité dans les *Hieroglyph. Inschrift.* de M. BERGMANN, p. 7], est fondée sur une mauvaise copie de l'original qui porte:  etc. «est donné en offrande du pain blanc par l'épouse royale» [Cf. BRUGSCH, *Dict.,* p. 1321]). Il n'existe donc rien qui rende ma supposition invraisemblable. Relativement au signe  du groupe très fréquent , je relève aussi bien les remarques qu'y consacre M. DE ROUGÉ *(Chrest. ég.,* I, p. 77) que l'affaiblissement constaté de *a* en *u* de la voyelle du groupe . Cette dernière circonstance a dû rapprocher le son de cet hiéroglyphe d'une des valeurs phonétiques de , ce qui a eu pour conséquence une confusion dans l'emploi des deux groupes, analogue à celles de avec , de  avec  etc. En un mot, si je devais transcrire le groupe  en écriture de la XIX^e^ dynastie, c'est par le groupe  que je voudrais le rendre.

1) La combinaison de sons  s'écrit souvent , soit pour ménager la place, soit pour quelque but ornamental, par exemple  (LEEMANS, *Mon.,* III, L. 4) auprès de  (Duplicata du même texte, dans SHARPE, *Eg. Insc.,* I, 9),  *(Louvre,* C 119) à côté de  etc.

lecture *nuheh;* dans ce cas il faut rapprocher le groupe de (BIRCH, *loc. laud.*, 441), (PIERRET, *Voc.*, 275).

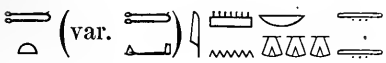
§ 11. M. LE PAGE RENOUF a donné (*Zeitschrift*, 1872, p. 25) deux exemples de chute de la nasale devant un *t*:  , copt. ⲉⲧ, , copt. ⲁⲧ. Originairement, cela a dû être une particularité dialectale (cf. ⲙⲉⲧ M. « decem » à côté de ⲙⲛⲧ- T. « decem in compositis », ⲙⲉⲧⲣⲉ M. « testis » à côté de ⲙⲛⲧⲣⲉ T; ⲙⲉⲟ M. « particula præfixa », à côté de ⲙⲛⲧ T. etc.), avant de s'être introduite dans la langue courante.

A ces exemples je crois pouvoir en ajouter un nouveau. Il apparaît dans les inscriptions égyptiennes, vers l'époque des Hyksos [1] ou peu après, un préfixe formé par la composition de l'article et du support relatif, qui entre surtout dans la formation de noms propres, et dont le sens, sous ce rapport, correspond à peu près à celui du groupe (comme par exemple dans  etc.). La forme masculine de ce préfixe est , la féminine en est  ou (aux basses époques) , par exemple:



etc.

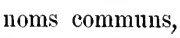
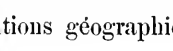
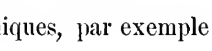
C'est à la forme féminine du préfixe que se rencontre l'élision dont nous venons de parler. Jusqu'ici je ne l'ai vue que dans

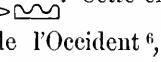
 *Tet-amen-neb-nesu-toui* [2].

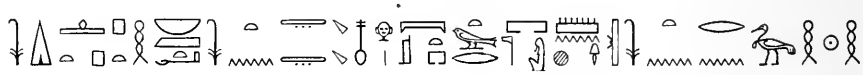
1) D'après le dictionnaire des noms hiéroglyphiques, c'est toujours le cas pour la forme féminine. Pour les masculins il y a quelques exceptions, qui cependant empiètent à peine sur la règle. Faut-il voir dans l'existence de cette formation une influence des langues sémitiques?

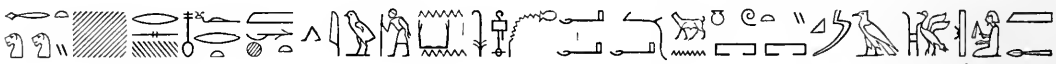
2) Musée archéologique de Copenhague, stèle n° 7. (LIEBLEIN, *Aegypt. Denkmäler*, pl. 32, n° 47.)

tous de date récente. Naturellement, ces exemples ne suffisent pas à démontrer péremptoirement, que , de l'élément formatif , ait été supprimé tout-à-fait aux noms propres des basses époques. Pour réaliser ce but, il devient nécessaire, d'un côté, d'enrichir le dictionnaire autant que possible (en songeant aux derniers temps de l'hiéroglyphique, j'oserais presque dire qu'il en faut faire un nouveau); d'un autre côté, il faudrait étudier de plus près toute une série de noms, commençant par l'élément , qui dans quelques cas semble résulter d'un antique.

Pour compléter les remarques au sujet du préfixe , j'ajoute que je ne l'ai pas trouvé dans les noms communs, excepté dans le fréquent  [3]; il entre aussi dans des désignations géographiques, par exemple:  [4],  « la ville de poisson »[5].

§ 12. . Cette expression, qui revient assez souvent, est prise quelquefois pour *une* désignation de l'Occident[6], dans laquelle le groupe  serait une spécification de la notion inhérente au mot . J'ai noté un passage qui paraît indiquer qu'il faut y voir deux notions adéquates. Comme le monument — *(un pilier conservé au musée de Bologne)* — dont l'annotation est tirée, est resté inédit, qu'il est toutefois assez intéressant pour mériter d'être publié, j'en reproduis les textes. Les quatres faces du pilier portent des inscriptions.

*1° face:* 

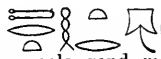


« Proscynème à Ptah, seigneur de justice, roi des deux pays, au beau visage, supérieur de » la grande demeure, dieu bienfaiteur, roi pour l'éternité, le très vaillant (afin qu'il accorde) » une bonne sépulture au bout de la vieillesse, au *ka* du *ab* royal, le saint, attaché aux deux (?) » sanctuaires, *Kema,* le véridique. »

---

1) LIEBLEIN, *Dict. de noms,* n° 755.

2) *Loc. laud.,* n° 1266.

3) Comment expliquer la forme curieuse  de la stèle de Pianchi (l. 10)? L'écriture de ce monument est en général très correcte; cela rend moins probable l'opinion que résulte ici d'une mauvaise transcription de l'original hiératique. Il me semble aussi acceptable d'ajouter à ce signe une valeur vocale, lorsque d'autres passages du même document admettent une telle valeur. Alors nous aurions un exemple de plus sur la chute de la nasale au préfixe . (Cf. la forme de la stèle 42 de Turin.)

4) *Inscription d'Ahmès,* l. 19.

5) Stèle de Pianchi, l. 114.

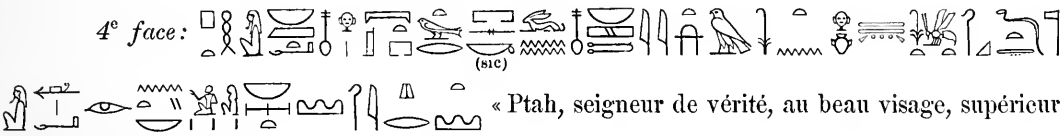
6) CHABAS, *Mélanges égyptologiques,* 3e série, tome 2, p. 128. *Zeitschrift,* 1877, p. 149.

2e *face*:

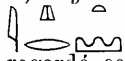
« Osiris, seigneur » de l'éternité, dieu grand à l'intérieur d'Abydos, le très bienfaisant, du flanc de Nout; dont » la tête est revêtue de la couronne blanche; les deux Uræus (reposent) sur son front; il a » saisi [1] le sceptre et le fouet; il entraîne les deux pays par ses puissances à tout jamais ».

3e *face*:

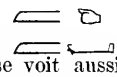
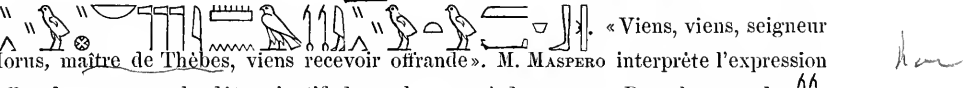
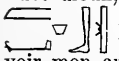

« Osiris, seigneur de Rosta, Ptah-Sokar, » seigneur du coffre, roi éternel, dominateur à jamais, Osiris à l'intérieur d'Abydos, à toi vient » ce qui s'y trouve; ce qui est né agit selon ta volonté (?), éternellement. »

4e *face*: 


« Ptah, seigneur de vérité, au beau visage, supérieur » de la grande demeure, Sokar-Unnefer, seigneur du coffre, Horus, roi à l'intérieur des deux » pays, roi de la Haute et de la Basse Égypte, seigneur de l'éternité, dieu unique, créateur » de tous les êtres, *seigneur de Tata, gouverneur de Akhert* ».

et  indiquent probablement ici les deux nécropoles où le culte de la divinité était regardé comme le mieux exercé.

(Sera continué.)

1) Le groupe  est une variante graphique du verbe (Brugsch, *Dict.*, p. 7). Cette variante se voit aussi dans un texte qui ressemble beaucoup au nôtre, dans Leemans, *Monument de Leyde*, III, 18, d (que je n'ai pas pu consulter à cette occasion, parce que l'ouvrage n'existe pas dans notre pays). C'est une forme redoublée du groupe « prendre, saisir » (voir: *Mélanges d'archéologie égyptienne*, I, p. 161,  « Viens, viens, seigneur » des dieux, Ammon, Horus, maître de Thèbes, viens recevoir offrande ». M. Maspero interprète l'expression  par « faire offrande », ce que le déterminatif du verbe *am* n'admet pas. Pour le sens de , voir mon article « Sur la flexion en  », dans la *Zeitschrift*, 1879, p. 143—148).

# TABLE DES MATIÈRES.

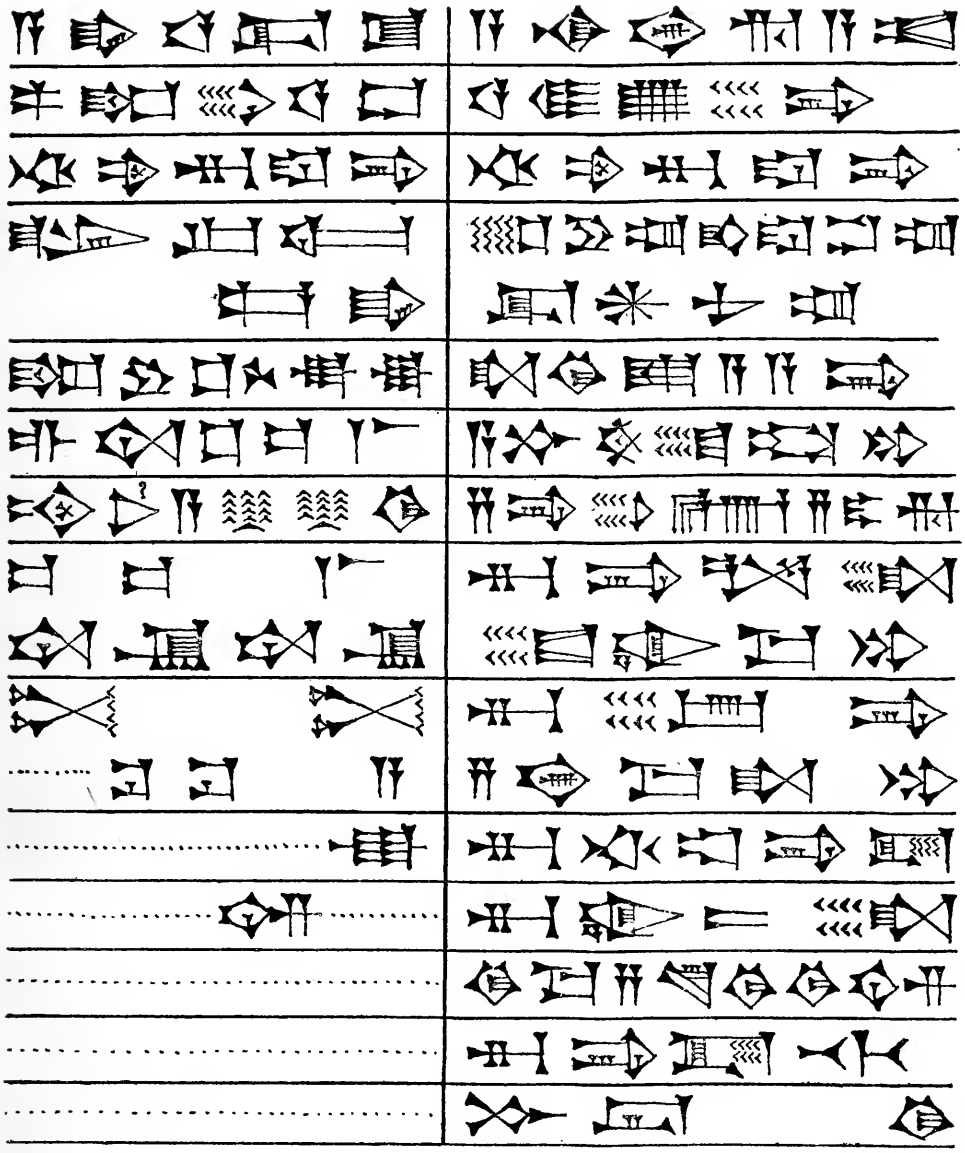

Page

Le poème de Pentaour, nouvelle traduction, par M. de Vicomte E. de Rougé (avec une planche chromolithographiée) . . . . . 1—9
L'expression Mââ-Xeru, par Th. Devéria . . . . . 10—18
Études démotiques, I., par G. Maspero . . . . . 18—40
Préceptes de morale extraits d'un papyrus démotique du Musée du Louvre, par P. Pierret (avec deux planches) . . . . . 40—46
Le papyrus Mallet, par G. Maspero (avec six planches) . . . . . 47—59
Recherches philologiques sur quelques expressions accadiennes et assyriennes, par F. Lenormant 59—62
Sur un nouvel argument chronologique, tiré des récits datés des guerres pharaoniques en Syrie et dans les pays voisins, par J. Lieblein . . . . . 62—69
Stèle de Suti et Har, architectes de Thèbes, par P. Pierret (avec une planche) . . . . . 70—72
Des deux yeux du disque solaire, par E. Grébaut . . . . . 72—87
Varia: par Grébaut . . . . . 87—88
Le papyrus de Luynes, par Ledrain (avec une planche) . . . . . 89—95
Sur un nouvel argument chronologique, tiré des récits datés des guerres pharaoniques en Syrie et dans les pays voisins, par J. Lieblein . . . . . 95—103
Recherches philologiques sur quelques expressions accadiennes et assyriennes, par F. Lenormant 103—107
Un fonctionnaire de la XIII^e^ dynastie, par Ed. Naville . . . . . 107—112
Des deux yeux du disque solaire, par E. Grébaut . . . . . 112—131
Varia; par V. Loret . . . . . 132
— par K. Piehl . . . . . 133—138
— par F. Robiou . . . . . 138—139
Les récits des récoltes datés dans l'ancienne Égypte comme éléments chronologiques, par J. Lieblein . . . . . 141—152
Notes sur différents points de grammaire et d'histoire, par G. Maspero . . . . . 152—160
La grande inscription de Béni-Hassan, par G. Maspero . . . . . 160—180
Une inscription bilingue de Hammourabi, roi de Babylone, par A. Amiaud (avec une planche) . 180—190
Varia; par V. Loret . . . . . 190—196
— par K. Piehl . . . . . 196—205



VIENNE. — TYP. ADOLPHE HOLZHAUSEN.
IMPRIMEUR DE LA COUR I. & R. ET DE L'UNIVERSITÉ.

Fac - simile .



Ch. Geslin. aut. 1879.

MASPERO (G.). Une enquête judiciaire à Thèbes au temps de la xx^e dynastie. Étude sur le papyrus Abbott. 1 vol: in-4°. 7 fr. 50

— — Du genre épistolaire chez les anciens Égyptiens de l'époque pharaonique. 1 vol. gr. in-8°. 10 fr.

— — De Carchemis oppidi situ et historiâ antiquissimâ. Accedunt nonnulla de Pedaso Homericâ. gr. in-8° avec 3 cartes. 4 fr.

— — Mémoire sur quelques papyrus du Louvre. 1 vol. in-4°, orné de 14 planches fac-simile. 20 fr.

MÉLANGES d'archéologie égyptienne et assyrienne. T. I à III, in-4, chaque vol. 10 fr.

Cette publication a lieu par volumes de 20 feuilles d'impression divisés en fascicules paraissant à des époques indéterminées.

Le 4^e volume est en cours de publication. — Aucun fascicule n'est vendu séparément.

OPPERT (J.). Mémoire sur les rapports de l'Égypte et de l'Assyrie dans l'antiquité, éclaircis par l'étude des textes cunéiformes. 1 vol. in-4°. 12 fr.

LE PAPYRUS DE NEB-QED (exemplaire hiéroglyphique du Livre des Morts) reproduit, décrit et précédé d'une introduction mythologique, par T. Devéria, avec la traduction du texte par M. Pierret. gr. in-f°, 12 planches et 9 pages de texte. 50 fr.

Le même ouvrage avec les planches retouchées au pinceau. 65 fr.

PIERRET (P.). Études égyptologiques comprenant le texte et la traduction d'une stèle éthiopienne inédite et de divers manuscrits religieux, avec un glossaire égyptien-grec du décret de Canope. 1 vol. in-4°. 20 fr.

— — Recueil d'inscriptions inédites du musée égyptien du Louvre traduites et commentées. Première et deuxième parties avec table et glossaire. 50 fr.

(Ces trois ouvrages forment les 1^re, 2^e et 8^e livraisons des Études égyptologiques.)

— — Vocabulaire hiéroglyphique comprenant les mots de la langue, les noms géographiques, divins, royaux et historiques classés alphabétiquement; accompagné d'un vocabulaire français-hiéroglyphique. 10 fascicules. 60 fr.

— — Essai sur la mythologie égyptienne. 1 vol gr. in-8°. 7 fr. 50.

RECUEIL de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes. Tome I^er, 1^re, 2^e et 3^e livraisons. 30 fr.

REVILLOUT (E.). Papyrus coptes. Actes et contrats des musées égyptiens de Boulaq et du Louvre. 1^er fasc. Textes et fac-simile (forme la 5^e livr. des Études égyptologiques.) 25 fr.

— — Apocryphes coptes du Nouveau testament. Textes. 1^er fascicule. (Forme la 7^e livraison des Études égyptologiques.) 25 fr.

— — Chrestomathie démotique. 1 vol. en 4 fascicules. in-4°. (Sous presse.) 100 fr.

RITUEL funéraire des anciens Égyptiens. Texte complet en écriture hiératique, publié d'après le papyrus du musée du Louvre, et précédé d'une introduction à l'étude du Rituel, par le vicomte E. de Rougé. Liv. 1 à 5. gr. in-f°; la livraison. 25 fr.

La sixième livraison est sous presse.

ROBIOU (F.). Mémoire sur l'économie politique, l'administration et la législation de l'Égypte au temps des Lagides. 1 vol. gr. in-8°, orné d'une carte. 6 fr.

— — Croyances de l'Égypte à l'époque des Pyramides. in-8°. 50 c.

— — Recherches sur le calendrier macédonien en Égypte et sur la chronologie des Lagides. in-4°. 6 fr.

ROUGÉ (E. DE). Chrestomathie égyptienne ou choix de textes égyptiens, transcrits, traduits et accompagnés d'un commentaire et d'un abrégé grammatical. 4 vol. in 4°. 80 fr.

— — Étude sur une stèle égyptienne appartenant à la Bibliothèque nationale, lue dans la séance publique annuelle de l'Académie des inscriptions et belles-lettres du 12 novembre 1858. gr. in-8°. 1 fr.

— — Note sur les noms égyptiens des planètes. in-8°. 3 fr.

— — Rapport sur sa mission accomplie en Égypte. in-8°. 1 fr.

— — Recherches sur les monuments qu'on peut attribuer aux six premières dynasties de Manéthon, précédées d'un rapport adressé à M. le Ministre de l'Instruction publique sur les résultats généraux de sa mission en Égypte. 1 vol. gr. in-4° accompagné de 8 pl. dont 5 doubles. 15 fr.

---

BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES, publiée sous les auspices de S. E. M. le Ministre de l'Instruction publique.

1^er fascicule: La Stratification du langage, par Max Müller, traduit par M. Havet, élève de l'École des Hautes Études. — La Chronologie dans la formation des langues indo-germaniques, par G. Curtius, traduit par M. Bergaigne, répétiteur à l'École des Hautes Études. 4 fr.

2^e fascicule: Études sur les Pagi de la Gaule, par A. Longnon, élève de l'École des Hautes Études. 1^re partie: l'Astenois, le Boulonnais et le Ternois, avec 2 cartes. Épuisé.

3^e fascicule: Notes critiques sur Colluthus, par Ed. Tournier, directeur d'Études adjoint à l'École des Hautes Études. 1 fr. 50

4^e fascicule: Nouvel Essai sur la formation du pluriel brisé en arabe, par Stanislas Guyard, répétiteur à l'École des Hautes Études. 2 fr.

5e fascicule: Anciens glossaires romans, corrigés et expliqués par F. Diez. Traduit par A. Bauer, élève de l'École des Hautes Études. 4 fr. 75

6e fascicule: Des formes de la conjugaison en égyptien antique, en démotique et en copte, par G. Maspero, répétiteur à l'École des Hautes Études. 10 fr.

7e fascicule: La Vie de Saint Alexis, textes des XIe, XIIe, XIIIe et XIVe siècles, publiés par G. Paris, membre de l'Institut, et L. Pannier. Épuisé.

8e fascicule: Études critiques sur les sources de l'histoire mérovingienne, par M. Gabriel Monod, directeur adjoint à l'École des Hautes Études, et par les membres de la Conférence d'histoire. 6 fr.

9e fascicule: Le Bhâmini-Vilâsa, texte sanscrit, publié avec une traduction et des notes par Abel Bergaigne, répétiteur à l'École des Hautes Études. 8 fr.

10e fascicule: Exercices critiques de la Conférence de philologie grecque, recueillis et rédigés par E. Tournier, directeur d'études adjoint. 10 fr.

11e fascicule: Études sur les Pagi de la Gaule, par A. Longnon. 2e partie: Les Pagi du diocèse de Reims, avec 4 cartes. 7 fr. 50

12e fascicule: Du genre épistolaire chez les anciens Égyptiens de l'époque pharaonique, par G. Maspero, répétiteur à l'École des Hautes Études. 10 fr.

13e fascicule: La Procédure de la Lex Salica. Étude sur le droit Frank (la fidejussio dans la législation franke; — les Sacebarons; — la glose malbergique), travaux de M. R. Sohm, professeur à l'Université de Strasbourg, traduits par M. Thévenin, répétiteur à l'École des Hautes Études. 7 fr.

14e fascicule: Itinéraire de Dix mille. Étude topographique par M. F. Robiou, professeur à la Faculté des lettres de Rennes, avec 3 cartes. 6 fr.

15e fascicule: Étude sur Pline le jeune, par Th. Mommsen, traduit par M. C. Morel, répétiteur à l'École des Hautes Études. 4 fr.

16e fascicule: Du C dans les langues romanes, par M. Ch. Joret, ancien élève de l'École des Hautes Études, professeur à la Faculté des lettres d'Aix. 12 fr.

17e fascicule: Cicéron. Epistolæ ad Familiares. Notice sur un manuscrit du XIIe siècle par Charles Thurot, membre de l'Institut, directeur de la Conférence de philologie latine à l'École pratique des Hautes Études. 3 fr.

18e fascicule: Études sur les Comtes et Vicomtes de Limoges antérieurs à l'an 1000, par M. R. de Lasteyrie, élève de l'École des Hautes Études. 5 fr.

19e fascicule: De la formation des mots composés en français, par M. A. Darmesteter, répétiteur à l'École des Hautes Études. 12 fr.

20e fascicule: Quintilien, institution oratoire, collation d'un manuscrit du Xe siècle, par Émile Châtelain et Jules Le Coultre, licenciés ès-lettres, élèves de l'École pratique des Hautes Études. 3 fr.

21e fascicule: Hymne à Ammon-Ra des papyrus égyptiens du musée de Boulaq, traduit et commenté par Eugène Grébaut, élève de l'École des Hautes Études, avocat à la cour d'appel de Paris. 22 fr.

22e fascicule: Pleurs de Philippe le Solitaire, poème en vers politiques publié dans le texte pour la première fois d'après six mss. de la Bibliothèque nationale par l'abbé Emmanuel Auvray, licencié ès-lettres, professeur au petit séminaire du Mont-aux-Malades. 3 fr. 75

23e fascicule: Haurvatât et Ameretât. Essai sur la mythologie de l'Avesta, par James Darmesteter, élève de l'École des Hautes Études. 4 fr.

24e fascicule: Précis de la Déclinaison latine, par M. F. Bücheler, traduit de l'allemand par M. L. Havet, répétiteur à l'École des Hautes Études, enrichi d'additions communiquées par l'auteur, avec une préface du traducteur. 8 fr.

25e fascicule: Anîs el-'Ochchâq. Traité des termes figurés relatifs à la description de la beauté, par Cheref-eddîn Râmi, traduit du persan et annoté par Cl. Huart, élève de l'École des Hautes Études et de l'École des Langues orientales vivantes. 5 fr. 50

26e fascicule: Les Tables Eugubines. Texte, traduction et commentaire, avec une grammaire et une introduction historique, par M. Bréal, membre de l'Institut, professeur au Collège de France. Accompagné d'un album de 13 planches photogravées. 30 fr.

27e fascicule: Questions homériques, par F. Robiou, professeur d'histoire à la Faculté de Rennes, ancien directeur à l'École des Hautes Études, avec 3 cartes. 6 fr.

28e fascicule: Matériaux pour servir à l'histoire de la philosophie de l'Inde, par P. Regnaud, élève de l'École des Hautes Études. Ire partie. 9 fr.

29e fascicule: Ormazd et Ahriman, leurs origines et leur histoire, par J. Darmesteter. 12 fr.

30e fascicule: Les métaux dans les inscriptions égyptiennes, par C. R. Lepsius, traduit par W. Berend, avec des additions de l'auteur et accompagné de 2 planches. 12 fr.

31e fascicule: Histoire de la ville de Saint-Omer et de ses institutions jusqu'au XIVe siècle, par A. Giry, élève de l'École des Hautes Études. 20 fr.

32e fascicule: Essai sur le règne de Trajan, par C. de la Berge, employé à la Bibliothèque nationale, ancien élève de l'École des Hautes Études. 12 fr.

33e fascicule: Études sur l'industrie et la classe industrielle à Paris au XIIIe et au XIVe siècle, par G. Fagniez. 12 fr.

34e fascicule: Matériaux pour servir à l'histoire de la philosophie de l'Inde, par P. Regnaud, élève de l'École des Hautes Études. 2e partie. 10 fr.

35e fascicule: Mélanges publiés par la section historique et philologique de l'École des Hautes Études pour le dixième anniversaire de sa fondation, avec 10 planches gravées. 15 fr.

36e fascicule: La religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda, par A. Bergaigne, maître de conférences à la Faculté des lettres, répétiteur à l'École des Hautes Études. Tom. Ier. (Tom. II et III sous presse.) 12 fr.

37e fascicule: Histoire critique des règnes de Childerich et de Chlodovech, par M. Junghans, traduite par G. Monod, directeur adjoint à l'École des Hautes Études, et augmentée d'une introduction et de notes nouvelles. 6 fr.

38e fascicule: Les monuments égyptiens de la Bibliothèque nationale (Cabinet des Médailles et Antiques), par E. Ledrain, de la Bibliothèque nationale. Ire partie. 12 fr.

39e fascicule: L'inscription de Bavian, texte, traduction et commentaire philologique, avec trois appendices et un glossaire par H. Pognon, élève de l'École des Hautes Études, attaché au Ministère des affaires étrangères. Ire partie. 6 fr.

40e fascicule: Patois de la commune de Vionnaz (Bas-Valais), par J. Gilliéron, élève de l'École des Hautes Études. Accompagné d'une carte. 7 fr. 50

---

Vienne. — Typ. Adolphe Holzhausen, Imprimeur de la cour I. & R. et de l'Université.